

نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام

د. سعيد مراد

1

نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام

دكتور سعيد مراد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الطبعة الأولى
٢٠٠١ م



عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهوارى

د . شوقى عبد القوى حبيب

د . على السيد على

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر: محمد عبد الرحمن عفيفى

تصميم الغلاف : منى العيسوى

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية – الهرم – ج.م.ع – تليفون ٣٨٧١٦٩٣

Publisher: ÉIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES
5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693
P . B 65 Khalid Ben - Alwalid - Alharam P . C 12567

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الاهـــداء	
- تصدير بقلم أ.د. محمد عاطف العراقى	٧
المقدمــة	١٣
الفصل الأول :	
- نظرية السعادة عند الكندى	١٧
الفصل الثانى :	
نظرية السعادة عند أبو بكر الرازى	٢٧
الفصل الثالث :	
- نظرية السعادة عند الفارابى	٣٥
الفصل الرابع :	
- نظرية السعادة عند ابن سيناء	٤٧
الفصل الخامس :	
- نظرية السعادة عند مسكويه	٦٣
الفصل السادس :	
- نظرية السعادة عند الغزالى	٧٧
الفصل السابع :	
- نظرية السعادة عند ابن باجة	٩٥
الفصل الثامن :	
- نظرية السعادة عند ابن طفيل	١١١
الفصل التاسع :	
- نظرية السعادة عند ابن رشيد	١٢٥

الفصل العاشر :

- نظرية السعادة عند يحيى بن عدى المنطقى ١٥٣

الفصل الحادى عشر :

- نظرية السعادة عند سعيد بن منصور بن كمونة ١٦٩

الخاتمة :

- قائمة المصادر والمراجع ١٩١

الإهـــداء

إلى علم من أعلام التأصيل العقلى فى المجتمع العربى المعاصر
إلى الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى عرفانا بما قدم ويقدم
للباحثين والدارسين وطلاب الحكمة

سعيد مراد

تصدير

بقلم أ٠د٠ عاطف العراقى

يعد موضوع السعادة من الموضوعات التى نالت اهتماما كبيرا فى جانب أكثر فلاسفة العرب ، بل نجد اهتماما بهذا الموضوع عند كثير من مفكرى الإسلام .

وإذا كان مفكرو وفلاسفة العرب قد تأثروا بالتراث الفلسفى اليونانى فى دراستهم لموضوع السعادة ، فإنهم لم يقفوا عند هذا التراث ، بل ربطوا بين التراث الفلسفى اليونانى ممثلا بصفة خاصة عند أرسطو ، وبين التراث الدينى الإسلامى وخاصة أنهم عاشوا فى ظل الحضارة العربية الإسلامية .

فالفلسفة العربية إذا كانت قد تأثرت بالمصادر اليونانية الفلسفية ، إلا أنها قد تأثرت أيضا بالتيار الإسلامى . وكم نجد العديد من الآراء التى قال بها فلاسفة العرب والتى تدلنا على أنها تعد تعبيرا عن امتزاج بين فكر يونانى ، وفكر دينى إسلامى . نجد هذا عند المتكلمين وعند الصوفية ، أصحاب التصوف الفلسفى ، وعند أكثر فلاسفة العرب أيضا .

وموضوع السعادة يعد من الموضوعات البالغة الأهمية فى التراث الفلسفى العربى ، بالإضافة إلى أنه يعد موضوعا شائكا معقدا .

فكم نجد العديد من الآراء حول تصور فلاسفة العرب للسعادة ، وإذا التقى رأى برأى آخر حول نقطة أو أكثر من نقاط الاتفاق ، إلا أننا سرعان مانجد أن كل رأى يختلف مع الرأى الآخر فى مجال أو أكثر من المجالات أو الميادين .

فالبحث فى موضوع السعادة إذن لايعد من الموضوعات السهلة اليسيرة ، فكم نجد تصورات مختلفة ومتضاربة حول السعادة ، بالإضافة إلى أن البحث فى السعادة قد أرتبط كما قلنا بدراسة العديد من المجالات والنظريات الأخرى ، وعلى رأسها البحث فى موضوع النفس .

من هنا فإننا نقدر تقديرا كبيرا محاولة الدكتور سعيد مراد للبحث فى موضوع السعادة . لقد اهتم منذ سنوات بعيدة بالبحث فى هذا الموضوع وكم تناقشنا معا حول ضرورة وضع كتاب يركز على دراسة هذا الموضوع فى كل زواياه وأبعاده ومجالاته . ولا أخفى على القراء اننى كنت أشفق على باحثنا سعيد مراد من التصدى لهذا الموضوع ، نظرا للأسباب التى أشرت

إليها منذ قليل ، لكننى من جهة أخرى قمت بتشجيع الدكتور سعيد مراد على تحليل أبعاد موضوع السعادة وسبر أغواره لأننى أعلم تمام العلم أن سعيد مراد يملك العديد من الأدوات التى تؤهله للبحث فى الموضوعات الشائكة الصعبة . إن باحثنا يعد غزير الإطلاع ، ويمتلك حسا نقديا دقيقا لايتوافر عند الكثيرين من دارسى الفلسفة حاليا .

كل هذه جوانب جعلته مؤهلا للبحث فى هذا الموضوع . وقد جاء بحثه دقيقا غاية الدقة ، واضحا غاية الوضوح . فباحثنا لايكتب إلا بعد اطلاع واسع على اطراف الموضوع الذى اختاره مجالا للدراسة والبحث .

وقد قسم الباحث كتابه إلي مقدمة كشف فيها عن أهمية الموضوع الذى اختاره مجالا للدراسة ، موضوع السعادة ، ثم اختار مجموعة كبيرة من الفلاسفة والمفكرين اهتموا بموضوع السعادة ، وذلك حتى يحلل رأيهم حول موضوع السعادة .

يجد القارئ لهذا الكتاب عرضا لموضوع السعادة عند الكندى ، والذى يعد أول فيلسوف من فلاسفة العرب . وقد استطاع باحثنا سعيد مراد الربط بين رأيه فى السعادة ، ورأيه فى موضوع النفس وأنواع العقول ، إذ من الواضح - كما قلنا - أن فلاسفة العرب قد ربطوا بين دراسة مشكلة النفس وما يترتب عليها من الحديث عن أنواع العقول ومراتبها ، وبين دراستهم لموضوع السعادة .

بالإضافة إلى أن القارئ لهذا الفصل يدرك أن الدكتور سعيد مراد قد استطاع فى البداية التفرقة بين نوعين من السعادة ، نوعين من الاتصال ، أتصال نظرى يقوم على العقل النظرى المجرد ، واتصال عملى كالذى نراه عند الصوفية ، والذى يقوم على الزهد والعبادة والتقشف .

وإذا كان باحثنا قد درس رأى الكندى ، فإننا نجده ينتقل إلى الحديث عن أبى بكر الرازى. وإذا كان الرازى يعد طبيبا أساسا ، فإنه يعد فيلسوفا أيضا . لقد جمع بين الفلسفة والطب ، وكان من الأطباء الفلاسفة . وتاريخ الفلسفة العربية يبين لنا وجود كثير من المفكرين قد استطاعوا الجمع بين دراستهم للفلسفة واهتمامهم الكبير بالطب ، ومن بينهم ابن سيناء فى المشرق العربى ، وابن رشد آخر فلاسفة العرب .

وخصص الدكتور سعيد مراد الفصل الثالث والرابع والخامس للحديث عن موضوع السعادة عند ثلاثة من الفلاسفة الكبار وهم الفارابى وابن سيناء ومسكوية . ومن الواضح أن هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا اهتماما بالغا بدراسة موضوع السعادة . لقد ربطوا بين دراستهم لموضوع السعادة ، ودراستهم للعديد من المشكلات الفلسفية الأخرى ، ومن بينها مشكلة النفس ،

ومشكلة الاتصال ، كما نجد عند أكثرهم اتجاها اشراقيا واضحا . حلل الباحث آراء هؤلاء الفلاسفة ورجع إلى العديد من المصادر التى تركوها لنا ، وإلى الكثير من المراجع التى اهتمت بدراسة موضوع السعادة عند هؤلاء الفلاسفة ، ونقصد بها المراجع الحديثة المعاصرة . وهذا يكشف لنا عن سعة اطلاع باحثنا وحرصه على أن ينظر إلى الموضوع من كل زواياه وميادينه ومجالاته .

لقد كشف باحثنا عن مدى تأثر ابن سيناء بالفارابى ، وهذا يعد اتجاها صحيحا من جانب الباحث ، إذ من الواضح أن ابن سينا قد استفاد من الفارابى كثيرا . وكنا ننتظر من الباحث أن يعقد فصلا للحديث عن موضوع السعادة عند إخوان الصفا ، وكم أثرت آرؤهم على ابن سينا الذى اطلع على رسائلهم العديدة .

وإذا كان مسكويه يعد أساسا فيلسوفا من فلاسفة الأخلاق ، فإن باحثنا سعيد مراد كان حريصا على الربط بين آرائه الخلقية ، ورآيه حول موضوع السعادة . وهذا يكشف لنا عن حرص الباحث على النظر إلى فكر المفكر من كافة وجوهه ومجالاته .

واستطيع أن أقول إن القارئ لهذه الفصول الثلاثة التى خصصها باحثنا لتحليل آراء الفارابى وابن سينا ومسكويه ، حول موضوع السعادة ، سيكون فى امكانه معرفة كل المجالات التى بحث فيها هؤلاء الفلاسفة ، المجالات التى ترتبط من قريب أو من بعيد بالبحث فى السعادة .

وقد خصص الباحث فصلا لدراسة آراء الغزالى ، وذلك بعد حديثه عن مسكويه ومن الواضح أن تصور الغزالى كصوفى وكمفكر أشعرى للسعادة ، يختلف عن تصور عديد من الفلاسفة الذين أهتم باحثنا سعيد مراد بذكر آرائهم .

والواقع أننا كنا ننتظر من الدكتور سعيد مراد أن يبين لنا رأيه فى حقيقة آراء الغزالى ، وهل تكشف هذه الآراء التى قال بها الغزالى ، عن اتجاه فلسفى عنده ، أم أن الأقرب إلى الصواب – وهذا هو ما نراه من جانبنا – أن اتجاه الغزالى لايخرج فى جوهره عن الاتجاه الأشعرى الكلامى والاتجاه الصوفى ، وبالتالى لايعد الغزالى فيلسوفا .

وقد خصص باحثنا ثلاثة فصول للحديث عن فلاسفة المغرب العربى . وهم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وهذه الفصول تعد ضرورية وفى غاية الأهمية للتعرف على موضوع السعادة عند فلاسفة الإسلام . فكم أهتم بدراستها ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى ، وترك لنا فيها أكثر من كتاب ورسالة من بينها رسالته فى الاتصال وقد ذكرها ابن طفيل وأبن رشد .

لقد كان ابن باجه حريصا على التمييز بين الاتصال النظرى ، والاتصال العملى . كان حريصا على التأكيد على أن السعادة تتمثل فى الاتصال النظرى أساسا وليس فى الاتصال العملى . إن الاتصال النظرى يعد معبرا عن أقصى نشاط للعقل ، وبحيث تكون السعادة هنا متمثلة فى التشبه بالله بأقصى قدر للطاقة البشرية .

والواقع أن ابن باجه يعد واحدا من الفلاسفة الذين يعبرون عن المدرسة العقلية الأندلسية . وقد أثر اتجاهه فى بلورة أفكار ابن طفيل ، بالإضافة إلى الفيلسوف ابن رشد . وكان باحثنا سعيد مراد حريصا على بيان مدى تأثر ابن رشد بابن باجة وابن طفيل ، كما ذكر العديد من الدلائل التى تثبت ذلك .

وإذا كان ابن باجه قد اهتم بدراسة موضوع الاتصال وما يرتبط به من البحث فى حقيقة السعادة ، فإننا نجد ذلك عند ابن طفيل - كما أشار إلى ذلك الباحث - إذ أن ابن طفيل من خلال قصته الأدبية والفلسفية «حى بن يقظان» قد أهتم اهتماما كبيرا بدراسة موضوع الاتصال . وكم تعرض لهذا الموضوع من خلال علاقته بمشكلة السعادة حين أبرز رأيه النقدى تجاه الغزالى وتجاه ابن باجه ، كما تعرض لهذا الموضوع أيضا حين انتقل من دراسة البعد النقدى إلى دراسة البعد الإيجابى من مذهبه .

وما يقال عن ابن باجه وابن طفيل ، يقال عن آخر فلاسفة العرب ابن رشد . لقد كان ابن رشد حريصا على دراسة موضوع السعادة من خلال تحليله للعديد من الآراء الخاصة بالنفس ، والخاصة بالاتصال . لقد ألف أكثر من رسالة فى موضوع الاتصال . ويمكننا القول بأن ابن رشد إنما قصد بالاتصال أساسا ، الاتصال العقلى ، ومن هنا كان تصوره للسعادة ، أنها سعادة تقوم على العقل النظرى أساسا . وكم كان ابن رشد حريصا على نقد الآراء التى تذهب إلى أن الاتصال إنما يكون على أساس الجانب العملى الذى يتبلور حول الزهد والعبادة . لقد نقد ابن رشد آراء الصوفية وهو بصدد دراسته للنفس ، وأيضا وهو يتحدث عن الأدلة على وجود الله تعالى وهكذا إلى آخر الميادين التى تبين لنا أن ابن رشد فى حديثه عن السعادة ، إنما كان مقيما لها على أساس استخدام العقل لأقصى طاقاته البشرية . ومن هنا نجده يفرق بين طريق الاتصال العملى وطريق الاتصال النظرى ، ويرفض الأول ، ويدافع عن الثانى . ومن الواضح أن دراسة ابن رشد لهذا الموضوع ، موضوع السعادة ، إنما كان إلى حد كبير من خلال دراسته لموضوع النفس ، ولذلك نجد باحثنا سعيد مراد حريصا على الحديث عن موضوع النفس عند

ابن رشد ، وذلك قبل أن يحدد لنا رأى ابن رشد فى السعادة وكيف نتصورها ، وكيف نصل إليها . وقد رجع باحثنا سعيد مراد إلى العديد من الكتب التى تركها لنا ابن رشد وبحث من خلالها موضوع السعادة ومن بينها تهافت التهافت ، وأيضا العديد من كتبه التى يشرح فيها آراء أرسطو ومن بينها تلخيص كتاب النفس ، وتلخيص ما بعد الطبيعة ، والتفسير الكبير على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو .

وكم نجد باحثنا سعيد مراد حريصا على النقد والتحليل والموازنة . إنه يقارن بين رأى ورأى آخر ، يوازن بين اتجاه واتجاه ، ينقد هذا الرأى أو ذاك من الآراء ، حتى يقدم لنا مبررات الأخذ برأى دون رأى آخر . وهذه كلها جوانب تحمد للباحث . إنه لايعرض الآراء مجرد عرض ، وبحيث يقوم بدور عارض الأزياء ، بل أن له رؤيته الخاصة المتميزة . ومعنى هذا أنه يمكننا القول بأنه قد أضاف إلى البعد الموضوعى ، بعد ذاتيا . وكم نختلف معه حول هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها اثناء دراسته للعديد من تصورات الفلاسفة للسعادة ، إلا أن هذا الاختلاف يعد ظاهرة صحية ، وإن كان أكثرهم لايعلمون .

ولايقف كتاب الدكتور سعيد مراد عند دراسة رأى ابن رشد ، بل نجده يعقد فصلين يتحدث فيهما عن مشكلة السعادة عند يحيى بن عدى» ، وابن كمونة ، وقصد المؤلف من هذين الفصلين ، إبراز الآراء العديدة حول السعادة وحقيقتها . وقد رجع الباحث إلى العديد من الكتب الرئيسية لهذين المفكرين ، والتى تبين مدى اهتمامهما بدراسة موضوع السعادة .

والواقع أن الدكتور سعيد مراد قد قدم لنا دراسة عميقة ، دراسة فلسفية تكشف عن غزارة اطلاع ، وحس نقدى نادرا ما نجده الآن بين الباحثين ، ولا أشك فى أن المهتمين بالفكر الفلسفى العربى ، سيجدون فى كتابة الذى خصصه لدراسة السعادة عند فلاسفة الإسلام متعة عقلية وروحية كبرى . لقد قدم إلى مكتبتنا العربية دراسة بذل فيها أقصى جهده ، دراسة رجع من أجلها إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة ، دراسة استغرقت منه عدة أعوام .

وفى عالمنا الفكرى الذى انتشر فيه الآن أشباه الدارسين وجيوش الظلام والبلاء ، يسعدنا أن تخرج إلى النور تلك الدراسة الجادة ، الدراسة الممتعة التى تدور حول مشكلة السعادة عند فلاسفة الإسلام ، والتى يقدمها لنا الدكتور سعيد مراد ، هذا الباحث الذى كان تلميذا لى بالأمس ، وأصبح اليوم زميلا اعتز به لإخلاصه فى البحث ، ودقته فى تحليل العديد من الآراء الفلسفية .

عاطف العراقى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لم تعد الفلسفة ذلك العلم الذى يسبح فى ملكوت علوى مفارق لما هو موجود وكائن بالفعل ، صحيح ستظل الفلسفة فى جانب من جوانبها تبحث فيما ينبغى أن يكون خاصة على مستوى الوجود الإنسانى لكن ذلك لايمكن أن ينفصل عن رصد الواقع وحركته فى زمن سريع الإيقاع متشعب الاتجاهات .

ومما لاشك فيه أن القرن العشرين تضخم فيه نتاج التفكير الإنسانى وتحولت فيه كثير من الأفكار والنظريات إلى وقائع علمية ملموسة نتج عنها تراكم تكنولوجى ضخم فاق قدرة الإنسان على التحكم ، وظهرت تبعا لذلك غربة الإنسان . ذلك الإنسان الذى أصبح تحت سيطرة ماينتجه من أدوات العصر ومخترعاته غريبا عن واقعه ، ولذلك تغير الكثير من القيم وتراجعت وحلت محلها قيم جديدة ذات طابع مادى محض .. وأصبح الإنسان تحت وهم مؤداه.. أن السعادة كل السعادة فى الملذات الحسية وتحقيق الغايات المادية ومن الملاحظ أن كل تقدم حضارى تصحبه تطلعات مادية يتطلع اليها الإنسان فى شغف . إلا أن الإنسان بحكم طبيعته الإنسانية لايستسلم لتلك السيطرة المادية طويلا وإنما يدرك ذاته ويتطلع إلى حقيقته وتثور نفسه ويبحث مجددا عن قيم روحية تتوازن فى وجودها مع القيم المادية السائدة ويعبر عن ثورته هذه من خلال نتاجه الأدبى الفنى فى شتى صوره وقد يرتد إلى ذاته فيبحث فى تراثه الإنسانى عن مخرج لأزمته الذاتية والموضوعية فى صراع الحاجات وتناقض الطموحات .

وهذه الدراسة أحدى محاولات البحث عن مخرج لأزمة الإنسان عن طريق بعث جانب من التراث الإنسانى متمثلا فى نتاج المفكر المسلم الذى نعتقد كما يعتقد الكثيرون أنه تراث جدير بالبعث فى ضوء معطيات العصر .

إن نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام تحتوى فى إطارها كل المباحث الأخلاقية سواء منها النظرى أو العملى . هذا لأن فلاسفة الإسلام الذين نشأوا فى بيئة القرآن الكريم والسنة المطهرة تلك البيئة التى اهتمت بتصحيح العقائد الفاسدة ووضع مناهج السلوك القويم وربطت بين النظر والعمل استنادا إلى النص المنزل وفرقت بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة من ناحية وبين

السعادة الحسية والسعادية الروحية من ناحية أخرى . وقد أنعكس أثر ذلك على النتاج الفلسفى الإسلامى الذى يكاد ينعقد الإجماع بين رجاله على أن السعادة الحقيقية هى السعادة الروحية كما أن السعادة فى الدار الآخرة أشرف وأكمل من السعادة فى الدنيا . هذا عن أثر البيئة الإسلامية . كذلك لانستطيع أن ننكر أثر فلسفات الشرق القديم الهندية والفارسية على وجه الخصوص فى النتاج الفلسفى الأخلاقى لفلاسفة الإسلام بالإضافة إلى أثر الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة . وسنفرد لهذا الأثر حديثا خاصا فى هذه الدراسة .

والدراسة التى تقدمها تقع فى أحدى عشر فصلا تتناول فى جملتها نتاج عدد من فلاسفة المشرق والمغرب العربى بالإضافة إلى نموذجين أحدهما لفيلسوف نصرانى الديانة والآخر يهودى الديانه . وأما على سبيل التفصيل :

الفصل الأول : نظرية السعادة عند الكندى : وقد تتبعنا هذه النظرية فى كتابات فيلسوف العرب على الرغم من عدم تخصيصه دراسة مفصله عن السعادة .

الفصل الثانى : نظرية السعادة عند أبو بكر الرازى : وتأتى أهمية هذه الدراسة على أساس أن شهرة الرازى كطبيب فاقت شهرته كفيلسوف .

الفصل الثالث : نظرية السعادة عند الفارابى : المعلم الثانى وإذا كان الفارابى قد حظى بالكثير من الدراسات خاصة فى مجال الفلسفة الخلقية أو السياسية إلا أن هذه الدراسة تغطى جانبا هاما من فلسفته الأخلاقية .

الفصل الرابع : نظرية السعادة عند ابن سينا : الشيخ الرئيس وسنلاحظ مدى الجمع بين الجانب الفلسفى والإشرافى فى معالجته لهذه النظرية .

الفصل الخامس : نظرية السعادة عند مسكويه : وهو فيلسوف أخلاقى ومؤرخ تاريخى . وتعبر نظريته فى السعادة عن المزيج الحضارى الذى تشكلت من خلاله الفلسفة الإسلامية .

الفصل السادس : نظرية السعادة عند الغزالى : حجة الإسلام الذى شن هجوما على الفلسفة وظل أسيرا للروح الفلسفية فى تناوله للقضايا الكلامية ، أما مباحثه الأخلاقية فيغلب عليها طابع التصوف السنى . ونظرية السعادة تأتى فى هذا السياق .

الفصل السابع : نظرية السعادة عن ابن باجه الأندلسى : ذلك الفيلسوف الذى لم يأخذ حقه فى البحث والدرس حتى يوم الناس هذا على الرغم من أهميته خاصة فى مجال فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية .

الفصل الثامن : نظرية السعادة عند ابن طفيل : لم يترك ابن طفيل من أثر سوى رسالته «حى بن يقظان» وفى هذه الرسالة قدم نقدا للسابقين عليه من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن باجة والغزالى . وقدم تصورا للسعادة يقوم على أساس الاتصال الذى يتم عن طريق العقل والوجدان معا .

الفصل التاسع : نظرية السعادة عند ابن رشد : يعد ابن رشد من أكبر فلاسفة الإسلام ومن أكثر الفلاسفة اهتماما بفلسفة أرسطو فهو الشارح الأكبر ، وصاحب التفاسير والتلاخيص على كتب أرسطو . وقد عالج نظرية السعادة على مستويين مستوى العقل من خلال آرائه حول النفس أقسامها وقواها . وفضيلة كل نفس وكما لها . وعلى مستوى الشريعة فى ردوده على الغزالى أولا فى معالجته للسعادة الدنيوية والسعادة الأخروية ، ثم مشكلة المعاد والحشر، وخلود النفس فى كتابة مناهج الأدلة . وبالرغم من تقديم الكثير من الأدلة النقلية إلا أنه ظل عقلانيا . يؤكد على أن السعادة فى الكمال ، والكمال لايتم إلا بتعلم .

الفصل العاشر : نظرية السعادة عند يحيى بن عدى المنطقى : وهو فيلسوف نصرانى الديانة إلا أن نتاجه الفلسفى تم فى إطار حضارة إسلامية وفى جو يسيطر عليه التسامح الدينى . مما جعل آراؤه لاتخرج عن الروح الإسلامية السائدة فى مجال هذه الحضارة وعلى ذلك فإن معالجته لموضوع السعادة تتركز فى دراساته حول النفس الإنسانية وفى مجال تهذيب الأخلاق والسعادة تتحقق بالفضيلة . والفضيلة علم .

الفصل الحادى عشر : نظرية السعادة عند سعيد بن منصور بن كمونة وهوفيلسوف يهودى الديانة إلا أن نتاجه الفلسفى لايختلف فى قليل أو كثير عن النتاج الفلسفى عند فلاسفة الإسلام وذلك بحكم البيئة الحضارية التى نشأ وعاش فيها متأثرا بتياراتها مغترفا من المعين الحضارى الذى تشكل عبر سبعة قرون منذ ظهور الإسلام وحتى وفاته . وجاءت معالجتة لنظرية السعادة فى إطار فلسفى يقوم على التأمل والنظر وأعمال العقل والاعتماد على الوجوه اليقينية لا الظنية والطرق البرهانية لا التقليدية .

بهذا الفصل تنتهى دراستنا لموضوع السعادة عند فلاسفة الإسلام . ونستطيع أن نجمل القول فى المسائل الآتية :

أولا : لقد انبثقت فكرة هذه الدراسة عند إعداد بحث للنشر فى الكتاب التذكارى حول المرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل يصدر عن المجلس الأعلى للثقافة . وقد أدرك الباحث أن الكتابة فى مثل هذا الكتاب يجب أن تكون حول مسألة من مسائل الأخلاق . ذلك لأننا قد أرتبطنا فكرا بموضوع علم الأخلاق من خلال ما قدمه الدكتور توفيق الطويل من بحوث ودراسات حول هذا الموضوع .

ثانيا : أن نظرية السعادة ترتبط ارتباطا عضويا بالبحث حول النفس ماهيتها أقسامها طبيعتها مصيرها . وقد حاولت هذه الدراسة أن تبرز هذا الترابط بالإضافة إلى علاقة هذا الموضوع أيضا بفلسفة الأخلاق كما سيتضح فى ثنايا البحث .

ثالثا : لقد انتهج الباحث منهجا يقوم على الاعتماد على النصوص المباشرة فى طبيعتها باعتبارها هى المادة الخام التى يتأولها الباحثون تفسيرا وتحليلا . وذلك بهدف إتاحة الفرصة لإعادة فهم النصوص وتأويلها أو الربط بينها من جانب الباحث . ولايعنى ذلك أن الباحث ينكر ما قام به السابقون من معالجة مثل هذه النصوص أو التقليل من شأن الدراسات الحديثة حولها . فهذا غير وارد . إلا أن القراءة للنص دون تأثر مسبق بآراء السابقين أمرا نحرص عليه بل وندعو إليه .

الفصل الأول

نظرية السعادة عند الكندى

(١٨٥هـ - ت ٢٥٢هـ)

لقد صاغ الكندى فلسفته الخلقية متأثرا بالكثير من التيارات الفلسفية فى الفكر اليونانى مثل الفيثاغورية الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة إلا أن ذلك لايعنى أنه فرط فى أصوله الإسلامية ، إذ أنه من غير المتوقع أن توجد فلسفة أخلاقية فى الفكر الإسلامى لاتكون مستقاة من أصول دينية ، حيث أن الأخلاق تشترك مع الدين فى تعلقها بالإنسان تنظم حياته وسلوكه ، والكندى كفيلسوف مسلم يجعل حقائق الوحى والإيمان فى ذات الله وصفاته وأفعاله فى المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وموضوع الفلسفة من وجهة نظره يتفق مع ما جاءت به الرسل فيقول : «علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضيلة المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها ، وإيثارها[1] «وهذا يعنى أن الكندى حريص على التوفيق بين الفلسفة والدين هذا من ناحية ويجعل الأخلاق الامتداد المعرفى العملى للفلسفة «فغرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق»[2] .

وعلى هذا تنقسم الفلسفة إلى : قسم نظرى غرض الفيلسوف فيه إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائها ومنه علم الربوبية والوحدانية ، وقسم عملى يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة وقد حدد طريق الفيلسوف للحصول على الفضيلة ومعرفة الحقيقة على أساس أخلاقى ذلك أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب[3] وتأكيدا على هذا الاتجاه الذى سار فيه فيلسوف العرب فى تحديد العلاقة بين الفلسفة والأخلاق يورد عدة تعريفات للفلسفة تخدم فكرة الفضيلة والمعرفة الحقة وتتجه نحو تصفية النفس وبالتالى تحقيق السعادة فى معرفة الحقيقة التى هى الغاية القصوى . يقول فى تعريفاته :

«إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة» [٤] وفى تعريف آخر يقول : «وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثانى اماته الشهوات - فهذا هو الموت الذى قصدوا اليه ، لأن اماته الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعملان : أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان مما سمى الناس لذة مايعرض فى الإحساس ، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك الاستعمال للعقل» [٥] وقد ربط فى هذا التعريف بين اماتة الشهوات وتحقق الفضيلة من جهة ، وبين اللذات الحسية وترك استعمال العقل . وهذا الربط يشير إلى عناية الكندى بالسعادة العقلية والروحية فى مقابل مقاومة الشهوات واللذات التى تتصل بالحواس الخادعة والمضللة . وغاية الفلسفة معرفة الحق لأن معرفة الحق هو الفضيلة الحقه .. وهو السعادة القصوى التى ينبغى أن نسعى إليها .

وقال فى تعريف ثالث : «وحدوها أيضا من جهة العلة . فقالوا صناعة الصناعات ، وحكمة الحكم» [٦] وهذا من أشرف الغايات وأبعدها وأكثرها ارتباطا بأفعال الإنسان على الحقيقة . وقال فى تعريف رابع : «وحدوها أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه . وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور» [٧] ذلك أن فى معرفة الإنسان لحقيقة نفسه علم بالكل ولذلك سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

إن هذه التعريفات إذا أضيفت بعضها إلى البعض الآخر .. تأكد أن فعل التفلسف عند الكندى فعل أخلاقى من الدرجة الأولى .. لأن الأخلاق تبدأ بالتأمل العقلى وتنتهى بتصفية النفس . وذلك طريق السعادة الذى لا مفر منه .. أمام الإنسان الحق [٨] .

وإذا كان الكندى لم يقدم فيما ترك من آثار تعريف مباشر للسعادة إلا أننا نجد من خلال كثير من الحدود التى قدمها قاسما مشتركا يحدد محيط الدائرة التى يمكن أن نطلق عليها نظرية السعادة وذلك على النحو التالى :

١- لقد وضع عدة تعريفات تدور حول التفكير والتأمل والتدبر والروية والاختيار وهذه التعريفات فى مجموعها تشكل أحد مقومات السعادة الإنسانية وأهم هذه التعريفات :

العقل : جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها .

النفس : من تعريفاتها «هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف» [٩] .

العمل : فعل بفكر [١٠] .

الاختيار : «إرادة تقدمها روية مع تمييز[١١] .

الروية : «الإمالة بين خواطر النفس»[١٢] .

الرأى : إنما هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقادا يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ، والرأى إذن سكون الظن»[١٣] .

الإرادة : «قوة يقصد بها الشئ دون الشئ»[١٤] .

العلم : «وجدان الأشياء بحقائقها»[١٥] .

الفهم : «يقتضى الإحاطة بالمقصود»[١٦] .

الظن : «هو القضاء على الشئ من الظاهر - ويقال : لا من الحقيقة - والتبيين من غير دلائل ولابرهان ، ممكن عند القاضى بها زوال قضيته»[١٧] .

العزم : «ثبات الرأى على الفعل»[١٨] .

اليقين : «هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان»[١٩] .

الشك : هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن»[٢٠] .

الخاطر : علته السانح»[٢١] .

الإرادة : علتها الخاطر»[٢٢] .

إرادة المخلوق : «هو قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة ، إمالت إلى ذلك»[٢٣].

المعرفة : «رأى غير زائل»[٢٤] .

إن النظرة الفاحصة لهذه التعريفات تؤكد على أن السعادة التى سعى الكندى إلى تحقيقها تقوم على حياة التأمل النظرى وسيطرة العقل وبقدر قوة العقل وملكاته يكون الإنسان إنسانا ويكون قد عرف أقرب الطرق الموصلة إلى الله والمحققة للسعادة .

يقول الدكتور توفيق الطويل : "تنزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى تحقيق السعادة ، ولما كان العقل هو أكبر ما يميز الإنسان من الحيوان ، قامت السعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظرى من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية

أخرى ، وهكذا نزعت الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالتزهد الروحى ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى"[٢٥] .

٢- بالإضافة إلى ماسبق من تعريفات تتصل بالتأمل . قدم الكندى عدداً من التعريفات التى تمثل الجانب العملى فى فلسفته وهو جانب أخلاقى غاية الفعل الإنسانى الاعتصام بالفضيلة والوصول إلى السعادة . ومن أهم هذه التعريفات :

(أ) تعريفات تتصل بالفضائل الإنسانية ويأتى على رأسها تعريف :

أولاً : الفضائل الانسانية وقد حدها بقوله : الفضائل الإنسانية هى الخلق الإنسانى المحمود ، وهى تنقسم قسمين أولين :

أحدهما فى النفس والآخر مما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

الفضائل الإنسانية الكائنة فى النفس تنقسم إلى ثلاث أقسام :

أحدهما : الحكمة فضيلة القوة النطقية ، وهى علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

الثانى : النجدة فضيلة القوة الغلبية ، وهى الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

الثالث العفة : هى تناول الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام ، وائتمار أمتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك [٢٦] .

هكذا يقدم الكندى الفضائل الرئيسية التى يتفرع تحتها مجموعة من الفضائل الفرعية الأخرى حيث يقول : «وكل واحدة من هذه الثلاث صور للفضائل»[٢٧] وقد جعل الاعتدال معيار الحكم على الفعل الفاضل والفعل الرذيل أى أن الفضيلة أعتدال حد الفعل والرذيلة خروج عن حد الاعتدال يقول فى ذلك : «الفضائل لها طرفان أحدهما من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال .. فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة» [٢٨] ثم على هذا المعيار يقدم الرذائل التى تقابل الفضائل الأساسية ، ففى مقابل الحكمة فضيلة القوة النطقية تأتى رذيلة الجربزة والحيل والموارية والمخادعة وما كان كذلك .

وفى مقابلة النجدة فضيلة القوة الغلبية تأتى رذائل من جهة السرف أى الأفراط التهور والهوج ومن جهة التقصير الجبن وفى مقابل فضيلة العفة تأتى رذائل من جهة الإفراط الحرص ومثاله الحرص على المآكل والمشارب وهو الشره والنهم وما سمى كذلك والحرص على النكاح من حيث سنح وهو الشبق المنتج العهر ومنها الحرص على القنية (التملك) وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة وما كان كذلك ومن جهة التقصير فعو الكسل وأنواعه(٢٩) وهذا يعنى أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعا هى الاعتدال فلا إفراط ولاتفريط ويعد ذلك الاعتدال مقوم من مقومات السعادة الإنسانية .

ثانيا : الفضائل الانسانية فيما يحيط بذى النفس من آثار :

العدل فى تلك الآثار هو الفضيلة المحمودة وهذا يعنى العدل فى ارادات النفس من غيرها وبغيرها وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس .. والرذيلة التى تقابلها الجور المضاد للعدل(٣٠) وينتهى الكندى إلى القول «فاذن الفضيلة الحقية هى فى أخلاق النفس وفى الخارجة من أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس وهذا يؤكد على الاهتمام بالباطن والظاهر فيما يعتقد الإنسان ويفعل .

ولما كانت النفس مستقر كل الفضائل ومستودعها باعتبارها جوهر الإنسان فقد قدم الكندى تحليلا دقيقا عن النفس يعد من أهم الركائز فى نظرية السعادة كما تستخلص من آرائه فى كثير من المواضع .

السعادة طهارة النفس :

يقول الكندى : «إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال» عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر البارى عز وجل كقياس ضياء الشمس»(٣١) النفس جوهر بسيط شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهى نور من نوره ، هى منه كالضياء من الشمس ، مستقلة عن الجسم ، تعارض القوتين الشهوانية والغضبية وتضبطهما عند حدود لاتصح مجاوزتها ، فى أشرف وأعلى مافى الإنسان»(٣٢) يترتب على شرف هذه النفس الناطقة الإنسانية ومالها من بساطة وكمال وتجرد عن الشهوات والملذات تحقق السعادة . ذلك أنها حين تتجاوز حدود العالم المحسوس تعلم الحقائق والأسرار تصير فى "عالم الحق" أو "عالم العقل" أو "عالم الديمومية" وتتجرد من عالم المادة الكثيف المظلم ويشرف فيها نور البارى عز وجل .

يقول الكندى : "وهذه النفس التى هى من نور البارى ، عز وجل ، إذا هى فارقت البدن علمت كل مافى العالم ، ولم يخف عنها خافية[٣٣] ، إن المعرفة التى تنكشف للنفس انكشافا .. وتنبلج كضوء الشمس هى المعرفة الحقه .. وهى السعادة المطلوبة . غاية كل قصد ومنتهى كل طلب . ذلك أنها تصل إلى معرفة الحق الأول وتصير إليه منجذبة .. إذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت فى عالم العقل فوق الفلك صارت فى نور البارى عز وجل وطابقت نوره وجلت فى ملكوته ، فانكشف لها علم كل شئ . وصارت الأشياء كلها بارزة لها ، كمثل ماهى بارزة للبارى عز وجل . الأنا إذا كنا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لمعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور البارى ، فهى لامحالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سر وعلانية[٣٤] .

أن السعادة هنا تعنى التجرد من العالم المادى والتخلص من اللذائذ الحسية والرغبات الجسمانية والشهوات والولوج فى عالم الطهر والصفاء والنقاء فى عالم الروح والنور الخالص . والسعادة هنا أيضًا تعنى المعرفة الحقة . «إن النفس : إذا كانت وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء ، أنصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد بها صور من نور البارى يحدث فيها ويكامل نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها »[٣٥] إن النفس التى تطهرت من كل علائق الحس والمادة والقوة الشهوانية والقوة الغضبية عرفت طريقها نحو السعادة فلا تعرف إلا ما هو جميل وعجيب وشريف وعظيم وسار وروحانى ملكوتى «وإذا بلغت هذه النفس مبلغها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب من الأحلام ، وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس – لأن هذه لذات حسية نعقب الأذى – وتلك لذة إلهة روحانية ملكوتية ، تعقب الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل من رضى لنفسه بلذات الحس ، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته»[٣٦] هكذا تكون السعادة بالابتعاد على قدر الطاقة من تلك اللذات الحسية والجسدية لأنها تولد الأحزان وتسبب الشقاء وتجلب الشر وعلى الإنسان أن يسعى لتحقيق السعادة الأبدية التى هى أعز ما يطلب .. لأنها الشرف بذاته .

والكندى هنا وعلى الرغم من تأثرة بأفلاطون والفثياغورية إلا أنه يعبر عن المنحى الروحى الإسلامى الممثل للاتجاه الإشراقى فى الفلسفة الإسلامية كما عبر عنها بحق رجال التصوف وأصحاب الطريق .

السعادة فى التحصين من الآلام والأحزان :

إذا كان الكندى قد جعل السعادة طهارة النفس وتصفيتها وأتصالها بالنور الخالص فقد جعل التخلص من الأحزان ودفع الآلام ومشاهدة العالم العقلى من مظاهر السعادة وعلاماتها وقد حدد أهم مظاهر السعادة وأبرز علاماتها والوسائل التى تحققها فى رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان على النحو التالى :

١- إن النفس الفاضلة والأخلاق العادلة تأنف من تملك الرذائل وتطلب التحصن من آلامها وجور أحكامها .

٢- عرف الكندى الحزن بقوله : «إن الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات فإذن قد تبينت أيضا أسباب الحزن مما قد قبل : إذ هو عارض لفقد محبوب أو لفوت مطلوب»(٣٧).

٣- إن مشاهدة العالم العقلى وجعل محبوباتنا وممتلكاتنا وأرادتنا منه هى الضمان لدفع الأحزان . يقول الكندى «فإن أحببنا أن لانفقد محبوباتنا ، ولاتفوتنا طلباتنا فينبغى أن نشاهد العالم العقلى . وتصير محبوباتنا وقنياتنا وإرادتنا منه . فإنا إن فعلنا ذلك أمنا أن يغصبنا قنياتنا أحد ، أو يملكها علينا يد ، وأن نعدم ما أحببنا منها»(٣٨) .

٤- إن الحرص على أن نكون سعداء يفرض علينا أن نحترس من أن نكون أشقياء بأن تكون إرادتنا ومحبوباتنا ماتهيأ لنا . ولا نأسى على فائتة لاتتطلب غير المتهيئ من المحسوسة(٣٩).

٥- جدير بذوى العقول ألا يختاروا أخلاق صغار العامة ودناءتها على أخلاق أجلة الملوك . «وكذلك ما نقول : ينبغى إذا لم يكن مانريد أن نريد ما يكون وأن لانختار دوام الحزن على دوام السرور . وإن من أحزنه فوت الفائتات وعدم المعدومات لم يتصرم حزنه أبدا . لأنه فى كل حال من مدته يفقد محبوبا ويفوته مطلوب ، والحزن والسرور ضدان لايثبتان فى النفس معا.. فينبغى إذن أن لانحزن على الفائتات ولافقد المحبوبات ، وأن نجعل أنفسنا بالعادة الجميلة ، راضية بكل حال ، لنكون مسرورين أبدا » (٤٠) .

٦- يجب حمل أنفسنا وذلك عن طريق التربية بالتخلى عن الملذات الحسية التى ليست شيئا فى الطبع لازما بل تأتى بالعادة وكثرة الاستعمال ويصبح التخلى عنها عادة لازمة لنا وخلقا مستفادا ليطيب لنا العيش أيام حياتنا .

٧- إن شفاء النفس ومصلحتها واشفائها من آلامها مقدم على مصلحة البدن واشفائه من آلامه كفضل النفس على البدن - «إن النفس سائس والبدن مسوس ، والنفس باقية والبدن دائرة ، ومصلحة الباقي والعناية بتقويمة وتعديله أصلح وأفضل من إصلاح وتعديل الدائر لا محالة الفاسد بالطبع - فإصلاح النفس وإشفائها من أسقامها أوجب شديدا علينا من إصلاح أجسامنا : فإننا بأنفسنا نحن لا بأجسامنا .. وأنفسنا ذاتية لنا ، ومصلحة ذاتنا أوجب علينا من مصلحة الأشياء الغريبة منا ، وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفعالها : فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديدا من إصلاح الاتنا »(٤١) .

٨- إن إصلاح النفس يتم بالعزم ، و«التزام النفس العادة المحمودة فى الأمر الأصغر الذى لزومه سهل علينا ، ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم ماهو أكبر منه ، فإذا اعتادت ذلك يرقى بها إلى ماهو أكبر من ذلك فى درج متصلة حتى تلزمها العادة فى لزوم الأمر الأعظم كلزوم العادة لها فى لزوم الأمر الأصغر »(٤٢) .

هكذا يقدم الكندى الإطار النظرى لنظرية السعادة متنقلا من التأمل العقلى إلى تحديد المفاهيم والمصطلحات واضعا المنهج العملى لتصفية النفس . وتطهيرها والعروج بها إلى عوالم ملكوتية . حتى تتحقق السعادة بطرح الأحزان وكل الآلام والأسقام .

خلاصة القول : إذا كان الكندى لم يقدم للسعادة مفهوما أو تعريفا كما فعل بالنسبة للفضيلة أو اللذة .. إلا أنه قدم تصورا عاما لما يحقق سعادتنا وذلك أن السعادة طهارة للنفس، أن السعادة معراج بالنفس إلى عالم الحق أن السعادة معرفة ، أن السعادة طرح للأحزان وتحصن من الآلام .

هوامش الفصل الأول

(١) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية "كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى لجنة التأليف ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ص٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢٥ .

(٣) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية ، ص١٠٤ .

(٤) الكندى ، رسالة الكندى فى حدود الأشياء ، رسائل الكندى الفلسفية جـ١ ص١٢٢ .

(٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٦) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٧) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٩) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٠) المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(١١) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(١٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٤) المرجع السابق ، ص ١١٧ .

(١٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١١٨ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

(١٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٩) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

(٢١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

(٢٥) د. توفيق الطويل ، العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص٢٧٣ .

(٢٦) الكندى ، رسالة الكندى فى حدود الأشياء ، رسائل الكندى الفلسفية جـ١ ، ص١٢٧ .

(٢٧) المرجع السابق ،ص ١٢٨ .

(٢٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(٣٠) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣١) الكندى «رسالة أبى يوسف يعقوب بن أسحق الكندى فى القول فى النفس المختصرة من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة» رسائل الكندى الفلسفية ص٢٧٣ .

(٣٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، مقدمة رسالة الكندى فى النفس ، ص٢٧١ .

(٣٣) الكندى ، رسالة فى القول فى النفس ، ص ٢٧٣ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٧٦ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

(٣٦) الكندى «رسالة يعقوب ابن اسحاق الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان» رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى . حققها وقدم لها الدكتور عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٨٣ ، ص .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٧ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤٠) المرجع السابق ، ص ١١ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ١٢ .

الفصل الثانى
نظرية السعادة عند أبو بكر الرازى
(٢٥١هـ - ٣٢٠هـ)

أبو بكر الرازى طبيب المسلمين غير مدافع وأحد المشهورين فى علم المنطق والهندسة وغيرها من علوم الفلسفة .. عالج مشكلات الأخلاق فى أكثر من كتاب منها : كتاب الطب الروحانى وهو أشهرها وكتاب تفسير فلوطرخس فى تفسير كتاب طيماوس وكتاب فى اللذة وكتاب السيرة الفاضلة ، وكتاب فى أن النفس ليست بجسم ، وكتاب النفس الصغير ، وكتاب ميزان العقل ، رسالة فى استدارة الكواكب كتاب العلم الإلهى على رأى أفلاطون[١].. وقد كان فى كل هذه الكتب متأثرا بأفلاطون وهو بذلك فيلسوف أفلاطونى المذهب خاصة فى مجال الأخلاق ومن المسائل التى التقى فيها مع أفلاطون القول بمذهب القدماء الخمسة وهى : الله والهيولى والنفس والمكان والزمان وأفلاطون يقول بما يشبه هذه الهيولى القديمة[٢] وخلاصة مذهب الرازى فى مسألة قدم العالم أنه "ينكر الإبداع من لاشئ . ويؤدى به هذا إلى وجود مادة قديمة تركبت منها الأشياء[٣] ولعل هذا المذهب كان سببا قويا لرفض المسلمين لفلسفة أبو بكر الرازى واتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد . وهذا بالطبع آثار ضده الكثير من أهل السنة على الخصوص وسبب له العديد من المشاكل ورغما من ذلك نستطيع أن نتبين بعض الجوانب الروحية فى فلسفته خاصة الأخلاقية كما سيتضح فى ثنايا البحث .

أولا : إصلاح الأخلاق :

إن أول مايرعى انتباه الباحث عناية الرازى بإصلاح الأخلاق وذلك ماقصد إليه من تأليف كتاب الطب الروحانى حيث يقول :«.. أكمل الله للأمير السعادة وأتم عليه النعمة . جرى بحضرة الأمير - أطال الله بقاءه - ذكر مقالة عملتها فى إصلاح الأخلاق سألنيها بعض إخوانى بمدينة السلام أيام مقامى بها فأمر سيدى الأمير - أيده الله - بإنشاء كتاب يحتوى على جمل هذا المعنى بغاية الاختصار والإيجاز وأن اسمه بالطب الروحانى ، فيكون قرينا للكتاب المنصورى الذى غرضه فى الطب الجسمانى وعديلا له ، لما قدر - أدام الله عزه - فى ضمه إليه من عموم النفع وشموله للنفس والجسد فأنتهيت إلى ذلك وقدمته على سائر شغلى »[٤] هكذا بدأ الرازى كتابه الطب الروحانى وهى بداية تؤكد على أن الرازى كان يرى ضرورة إصلاح الأخلاق ذلك لما يحقق من مصلحة للنفس .. التى يرى أن صلاحها مع صلاح

الجسد هو الغاية المنشودة والهدف الذى يجب أن نسعى إليه لتحقيق سعادتنا . وقد شمل كتاب الطب الروحانى على خطة إصلاح الأخلاق وتهذيب النفس تبدأ بمعرفة فضل العقل ومدحه ذلك أننا بالعقل وبالعقل وحده نحقق الغاية من وجودنا بل جوهر هذا الوجود . يقول الرازى : «إن البارى عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية مافى جوهر مثلنا نيله وبلوغه وأنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا » (٥) ذلك أننا بالعقل : فضلنا على الحيوان غير الناطق وسخرناه فى وجوه المنافع وبالعقل أدركنا ما فيه رفعتنا وما يحقق طيب عيشنا وبالعقل نصل إلى غايتنا ومرادنا بالجملة فإنه الشئ الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين(٦) لهذا وجب علينا أن نعتد بالعقل وأن نعرف منزلته وقدره : «نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته والمانع من أن يصيب به العاقل رشده ومافيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهية»(٧) أننا إن فعلنا ذلك كنا سعداء بهذه النعمة الآلهية .. وعلى هذا يرى الرازى أن السعادة فى تقدير العقل والانقياد له .

ومن جملة ما يحقق صلاح الأخلاق وصلاح النفس كما يرى الرازى : قمع الهوى وردعه ذلك :

أ- إن أول فضل الناس على البهائم هو قمع الهوى ومخالفة مايدعو إليه الطباع فى أكثر الأحوال وهذا يعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية . مع إدراك أن الناس فى ذلك يتفاوتون وعلينا أن نعلم أنه من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد طلب أمرا صعبا شديدا ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته(٨) .

ب - كيف نكتسب فضيلة قمع الهوى ومخالفته ؟ يقول الرازى : «إن الهوى والطباع يدعوان أبدا إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية فى عاقبة ويحثان عليه ويعجلان إليه ، وإن كان جالبا للألم من بعد ومانعا من اللذة ماهو أضعاف لما تقدم» (٩) من أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما إلا بعد التثبت والنظر فيما يعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح لئلا يألم من حيث ظنّ أنه يلتذ ويخسر من حيث ظن أنه يربح(١٠) . فإن دخلت عليه شبهة بعد ذلك وجب عليه أن لايطلق الشهوة بل يقيم على ردعها ومنعها وذلك للأسباب الآتية :

١- لا يأمن أن يكون فى إطلاقها من سوء العاقبة مايكون إيلامه واحتمال مشقته أكثر من احتمال مشقة الصبر على قمعها أضعاف مضاعفة . فالحزم إذا فى منعها .

٢- إن تكافآت عنده مشقة الفعل - إطلاق الشهوة - ومشقة الترك - قمع الشهوة - قام أيضا بالردع وذلك أن المرارة المتجرعة أهون وأيسر عند القمع من المنتظرة التى لابد من تجرعها على الأمر الأكثر .

جـ- ينبغى أن يقمع الإنسان هواه فى كثير من الأحوال - وإن لم ير لذلك عاقبه مكروهه - ليمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتيادة فيكون ذلك عليها عند العواقب الردية أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه(١١) .

إن الرازى على هذا النحو يغلق كل الأبواب أمام الشهوات ويفتح للفضيلة كل باب . فالسعادة لاتتحقق إلا بقمع الهوى فزم الهوى وردعه واجب فى كل رأى وعند كل عاقل وفى كل دين فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همه وباله»(١٢) فإنه وإن تجرع فى صدور أموره من ذم الهوى وقمعه مرارة وبشاعة فستعقبه أردافها حلاوة ولذاذة يغتبط بها ويعظم سروره وارتياحه عندها ، مع أن المؤونه فى احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخف عليه بالاعتياد ولاسيما إذا كان على تدريج بأن يعود نفسه ويأخذها أولا بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ماتهوى لما يوجبه العقل والرأى ، ثم يروم من ذلك ماهو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارنا للخلق والعادة وتذل نفسه الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة . ثم يزداد ذلك ويتأكد عند سروره بالعواقب العائدة عليه من زم هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ، ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حالة(١٣) بهذا يصير الخلق طبعا وجبلة فى النفس بما اعتادت من الفضائل وترك الرذائل وقمع الأهواء والشهوات . وذلك باب من أبواب السعادة .

ويأتى فى إطار خطة صلاح الأخلاق والنفس كما يرى الرازى «تعرف الرجل عيوب نفسه» ذلك أن معرفة الرجل عيوب نفسه تمكنه من إصلاحها بالإقلاع عن هذه العيوب . ولما كان المرء عاجزا عن إدراك هذه العيوب وجب عليه أن يسند أمره فى هذا إلى رجل عاقل «كثير ، اللوم له والكون معه ، ويسأله ويضرع اليه ويؤكد عليه أن يخبره بكل مايعرفه من المعايب ، ويعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنة عليه منه تعظم فى ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لايستجيبه فى ذلك ولا يجامله ، ويعلمه أنه متى تساهل وضجع فى شئ منه فقد

أساء إليه وغشه واستوجب منه اللائمة عليه» [١٤] وهذا يعنى الصدق فى النصيحة فقد قيل «طوبى لمن أهدى إلى عيوبى» «والمسلم مرآة أخيه» وبقدر مايستمع المرء إلى أصدقائه وجيرانه والمتعلمين معه وبقدر الاستجابة لهم والحرص على شكرهم والفرح بنصحهم يكتشف المرء معايب نفسه ويصلح أخلاقه الردية فتصفوا نفسه بالخروج من كل خلق دنى والدخول فى كل خلق سنى وفى ذلك جلب للسعادة الحقة .

ثانيا : الكلام فى اللذة :

يتناول الرازى موضوع اللذة فى كتابية «الطب الروحانى» وكتاب السيرة الفلسفية ثم أفرد له تأليفا خاصا سماه «مقالة فى مائية اللذة» وفى كل هذه المواضع قدم تعريفات للذة من أهمها :

١- **يقول الرازى :** «إن اللذة ليست بشئ سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته إلى حالته التى كان عليها» [١٥] ومثال ذلك خروج «رجل من موضوع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار فى شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان فى تبريده» [١٦] .

٢- **يقول الرازى :** حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة بأنها «رجوع إلى الطبيعة الأولى» [١٧] وليس يمكن أن تكون لذة بته إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد بالجائع والعشطان إلى حالته الأولى لم يكن شئ أبلغ فى عذابه من إكرامه على تناولهما بعد أن كان ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه» [١٨] .

٣- **يقول الرازى :** إن اللذة ليست بشئ سوى الراحة من الألم ولاتوجد لذة إلا على أثر ألم ويقول : إن اللذة إذا استمرت صارت ألما» [١٩] .

٤- **يقول الرازى :** إن اللذة حس مريح وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثير محسوس فيمن .. يحس والتأثير فعل المؤثر فى المتأثر ، والتأثر عبارة عن تغير حال المتأثر وتلك الحال أما طبيعة أو خارجة عن الطبيعة ويقول : إذا نقل المؤثر ذلك المتأثر من حالة الطبيعة حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حالة الطبيعة حصلت اللذة [٢٠] .

تلك هى أشهر تعريفات اللذة كما ذكرها أبو بكر الرازى ومن الواضح أن كل هذه التعريفات تدور حول مفهوم واحد «إن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها» فالألم والأذى يحصل بالخروج عن الطبيعة واللذة تحصل حين الرجوع إلى الطبيعة بعد الخروج منها .

انتقل الرازى من تعريف اللذة إلى التحذير من اللذات الحسية الزائفة مثل اللذة التى يتصورها العشاق وسائر من كلف بشئ وأغرم به وقد وصف أمثال هؤلاء بقوله : إن العشاق يجاوزون حد البهائم فى عدم ملكة النفس وزم الهوى وفى الانقياد للشهوات» وبيان ذلك «أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذة الباه - على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التى هى الإنسان على الحقيقة - من موضع يمكن أصابتها منه ، حتى أرادوها من موضع ما بعينه فضموا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلو للهوى ذلا على ذل وازدادوا له عبودية إلى عبودية والبهيمة لاتصير من هذا الباب إلى هذا الحد ولاتبلغه ، ولكنها تصيب منه بقدر مالها فى الطبع مما تطرح به عنها ألم المؤذى المهيج لها عليه لاغير ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه»[٢١] ويقول أيضا : «إن العشاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتعبدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلذون ، وذلك أنهم لاينالون من ملاذهم شيئا ولايصلون إليه إلا بعد أن يسهم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليه»[٢٢] وبهذا ينبه أبو بكر الرازى على ضرورة إدراك العواقب والنظرة البعيدة لما وراء الفعل والترك وتحكيم العقل الذى هو مناط كل فعل عند الإنسان وسبيل تحقيق السعادة . والأخذ من كل حاجة بمقدار ما لابد منه أو بمقدار مالا يجلب ألما حيث يفضل ذلك على اللذة المصابة منها[٢٣] ويجب على المرء العاقل أن يقدم اللذة الباقية على اللذة الفانية يقول الرازى : «إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعة بانقطاع العمر وكانت لذات العالم الذى لاموت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية»[٢٤] والرازى فى هذا الموضع مثالى النزعة روحانى التفلسف أقرب إلى روح المتصوف منه إلى روح الفيلسوف وقد كان لنظريته فى اللذة والألم تأثير كبير فى العالم الإسلامى ويظهر ذلك فى مسكوية (ت٤٢٦هـ) فى رسالة له «فى اللذات والألم» وفى ابن الهيثم (ت ٤٣٠هـ) فى رسالة فى طبيعتى اللذة والألم كما أثر فى رسائل اخوان الصفا[٢٥] . ونستطيع القول أن الرازى متابعا فى ذلك

أفلاطون لايسعى إلى اللذات الحسية ولا يطلبها إلا بقدر اتفاقها مع الطبيعة دون تجاوز حدودها وهو يطلب اللذة الروحية الباقية والدائمة وهى التى تفصل بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية .

ثالثا : أركان السعادة :

إن السعادة عند الرازى تتمثل فى الآتى :

١- إصلاح الأخلاق ولا يتحقق ذلك إلا بتقدير العقل والانقياد له وقمع الهوى وردعه والتعرف على عيوب النفس وعلاجها والابتعاد عن آفات النفس من العشق الحسى والعجب والحسد والإفراط فى الغضب والكذب والبخل .. الخ ذلك مما يجب الخلاص منه .

٢- إن السعادة ليست فى إصابة اللذات الجسدانية بل فى اقتناء العلم واستعمال العدل . يقول الرازى «إن الأمر الأفضل الذى له خلقنا وإليه أجرى بنا ليس هى إصابة اللذات الجسدانية بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذى لاموت ولا ألم»(٢٦) .

٣- إن السعادة فى التشبه بالله عز وجل بقدر مافى طاقة الإنسان والقرب من الله عز وجل وأقرب عبيد الله إليه أعلمهم وأعد لهم وأرحمهم وأرأفهم(٢٧) .

٤- إن الفلسفة تصل الإنسان بالعالم العلوى وتحذره من عالم المادة السفلى فكل من تعلم الفلسفة وعرف عالمه وصار قليل الاضطراب وكسب المعرفة وتخلص من كل شدة صار سعيدا(٢٨) .

أخيرا نستطيع القول بأن نظرية الرازى فى السعادة شأنه فى ذلك شأن غيره من فلاسفة الإسلام – تقوم على صلاح الأخلاق وضبط النفس وتهذيبها وإعلاء سلطة العقل ومما هو جدير بالذكر أننا وجدنا تداخلا بين مفهوم اللذة الروحية مع مفهوم السعادة . حيث أن الارتقاء بالنفس إلى العالم العلوى والابتعاد بها عن العالم السفلى يحقق لها لذة دائمة غير مقطوعة ولامتناهية . كما نرى ، الأثر الإسلامى فى القول بطلب اللذة فى الحياة الأبدية . فكل لذة أو متاع فى دنيا الفناء زائلة وعلى العاقل أن يقدم الخالد على الفانى الزائل .

هوامش الفصل الثانى

(١) د. ناجى التكريتى ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، ص ٢٤٢ .

(٢) د. على سامى النشار ، عباس الشربينى ، الأصول الأفلاطونية ، فيدون ، وكتاب التفاحة المنسوبة لسقراط ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، ص ٢٥٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٤) أبو بكر «كتاب الطب الروحانى» رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة سنة ١٩٨٢ ، ص٤٤ .

(٥) المرجع السابق ص ١٧ ، ١٨ .

(٦) المرجع السابق ص ١٨ .

(٧) المرجع السابق ص ١٩ .

(٨) المرجع السابق ص ٢٠ ، ٢١ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٢ .

(١٠) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١١) المرجع السابق نفس الصفحة أنظر كتاب السيرة الفلسفية ، ص ١٠٣ .

(١٢) المرجع السابق ، ص٣١ .

(١٣) المرجع السابق ، ص٣٢ .

(١٤) المرجع السابق ، ص٣٥ .

(١٥) المرجع السابق ، ص٣٦ .

(١٦) المرجع السابق ، ص٣٧ .

(١٧) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٨) المرجع السابق ، ص٣٨ .

(١٩) الرازى «من كتاب اللذة» رسائل فلسفية ، ص١٤٨ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٢٣) أبو بكر الرازى «كتاب السيرة الفلسفية» وسائل فلسفية ، ص ١٠٠ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص١٠٢ .

(٢٥) د. على سامى النشار ، عباس الشربينى «فيدون» ، ص ٢٥٩ .

(٢٦) الرازى ، «كتاب السيرة الفلسفية» ص ١٠١ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

(٢٨) الرازى «القول فى النفس والعالم» رسائل فلسفية ص٢٨٦ .

الفصل الثالث

نظرية السعادة عند الفارابى

(٢٥٧هـ - ٣٣٩هـ)

الفارابى المعلم الثانى بعد أرسطو المعلم الأول . وذلك بحكم أهميته فى مجال الفلسفة الإسلامية وتأثيره فيمن جاء بعده من الفلاسفة .

وقد قدم الكثير من النظريات فى فلسفتى الأخلاق والسياسة . وهذه النظريات تسعى فى مجملها إلى تحقيق سعادة الأفراد فى مجال الأخلاق والأمم فى مجال السياسة .. وقد جاءت هذه النظريات تحمل الكثير من المعالم الفلسفية فى فلسفات سبقته خاصة فى مجال الفلسفة اليونانية وأكبر شاهد على ذلك مغامرته الكبرى فى التوفيق بين رأى الحكيمين أرسطو وأفلاطون فى كتابه «الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس» فعلى الرغم من تميز مذهب كل منهما «فأحدهما مذهب مثالى ممعن فى المثالية ، والثانى مذهب واقعى يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية» [1] فالفارابى لايرى أن ذلك التعارض حقيقى بل أنه يؤكد على أنهما وإن اختلفا فى منهجهما التعليمى وفى سلوكهما العملى إلا أنهما قد اتفقا على الأصول والمقاصد .

وقد ظهر أثر ذلك الفهم فى فلسفة الفارابى حيث أخذ بقسط وافر من فلسفة أرسطو خاصة فى مجال «المنطق» وأخذ بقسط وافر من فلسفة أفلاطون خاصة فى مجالى «الأخلاق» و «السياسة» ولم يتوقف تأثر الفارابى عند أرسطور وأفلاطون بل تعداه إلى «الفلسفة الرواقية» يقول الدكتور عثمان أمين .. «ولعل الفارابى قد استعار من الرواقيين كثيرا من الخصال التى يتصف بها الحكيم ، والصفات التى يذكرها لرئيس «المدينة الفاضلة» أقرب إلى صفات الحكيم الرواقى الذى جعلوه حائزا جميع الفضائل ويقول مؤكدا على التأثير الرواقى فى الفارابى «ويرى الفارابى أيضا أن أفضل المدن وأكمل الجماعات الإنسانية يجب أن تتسع حدودها فتمتد إلى الأرض كلها . فإذا التمسنا أصل هذه الجامعية البعيدة عن أنظار أفلاطون وأرسطو وجدناها ترجع إلى أصحاب الرواق الذين نظروا إلى الإنسانية نظرة أوسع وأشمل فتخطوا بها حدود الأجناس والأمم والأديان»[2] .

وعلى الرغم من ذلك التأثر الواضح بالفلسفة اليونانية إلا أن للفارابى إبداعا فلسفيا ذاتيا يعبر عن الروح الإسلامية بحكم البيئة والنشأة والانتساب والانتماء والتكوين العقلى والنفسى للفيلسوف .

الأخلاق بين أرسطو وأفلاطون :

قدم الفارابى فى إطار الجمع بين رأى الحكيمين تصورا للأخلاق عند كل منهما محاولا إثبات اتفاق النظرتين فيقول : «وظنهم بأن رأى أرسطو مخالف لرأى أفلاطون . وذلك أن أرسطو يصرح فى كتاب «نيقوماخيا» أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأنه ليس شئ منها بالطبع ، وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من واحد إلى غيره بالاعتياد والدربة»[٣] وهذا يعنى أن أرسطو يرى أن الأخلاق مكتسبة، وأن التربية والبيئة تؤثر فى تشكيل الأخلاق. أما أفلاطون. كما يقول الفارابى - «يصرح فى كتاب «السياسة» وفى كتاب «بوليطيا» خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حيثما طبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه ، وأنهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا»[٤] وفى ظاهر ذلك القول خلاف ما قال به أرسطو . ولكن الفارابى لايرى وجها لذلك الخلاف وأن الحقيقة على خلاف ذلك الظن . والأصل فى ذلك» أن أرسطو ، فى كتابه المعروف «نيقوماخيا» إنما يتكلم عن القوانين المدنيه.. ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقا ، علم أنه يتنقل ويتغير ، ولو بعسر ، وليس شئ من الأخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل ، فإن الطفل الذى نفسه تعد بالقوة ، ليس فيه شئ من الأخلاق بالفعل ، ولا من الصفات النفسانية . وبالجملة ، فإن ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشئ وضده . ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب إلى ضده ، إلى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد ، مثل ما يعرض لموضوع الإعدام والملكات ، فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه ، وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ . فإذا كان ذلك كذلك ، فليس شئ من الأخلاق ، إذا نظر إليه مطلقا بالطبع ، لا يمكن فيه التغير والتبدل» [٥] هذا تأويل الفارابى لأرسطو وهو بالطبع يمثل رأى الفارابى ذلك أنه يعكس تصوره لأخلاق النفس على النص الذى يقوم بتأويله فلسفيا . ونفس الشئ فعله من النص الأفلاطونى . فيقول : «وأما أفلاطون ، فإنه ينظر فى أنواع السياسات ، وأيها أنفع ، وأيها أشد ضررا . فينظر فى أحوال قابلى السياسات وفاعليها ، وأيها أسهل قبولا ، وأيها أعسر . ولعمرى أن من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته ، يمكن بها من نفسه على خلق من الأخلاق ، فإن زوال ذلك عنه يعسر جدا . والعسر غير الممتنع»[٦] وبذلك يكون أفلاطون أقر إمكانية تغيير الخلق وهو فى

ذلك متفق مع أرسطو بدرجة من درجات الاتفاق . وكذلك يقترب أرسطو مع رأى أفلاطون . فى صعوبة تغيير الخلق وإمكانية ثباته . يقول الفارابى . «وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى خلق اسهل ، وفى بعضهم أعسر ، على ما صرح به فى كتابه المعروف «بنيقوماخيا» الصغير فإنه عد أسباب عسر التنقل من خلق إلى خلق ، وأسباب السهولة ، كم هى ، وما هى ، وعلى أى جهة كل واحد من تلك الأسباب . وما العلامات ، وما الموانع» (٧) وعلى هذا النحو يقدم الفارابى تصورا يقوم على التوفيق بين المذهبين . مؤكدا أن الخلاف الظاهرى ناتج عن عدم تأمل هذه الأقاويل حق التأمل . فيقول : «فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل ، وأعطى كل شئ حقه ، عرف أن لا خلاف بين الحكيمية فى الحقيقة، وإنما ذلك شئ يخيله الظاهر من الأقاويل عندما ينظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير أن يتأمل المكان الذى فيه ذلك القول ، ومرتبة العلم الذى منه»(٨) والواقع أن الفارابى فى هذه المحاولة التوفيقية إنما يعرض لمذهبه الخاص فى أخلاق النفس وخلاصة ذلك المذهب تقوم على ضرورة النشأة الأولى . وبأن الأخلاق تكون مركوزة فى النفس وهى أقرب إلى الثبات والدوام منها إلى التغير والتبدل إلا فى القليل النادر وبصعوبة فائقة .

الفضائل مفاتيح السعادة :

إن مذهب الفارابى فى الأخلاق مبنى على الفضيلة . فالإنسان السعيد هو الإنسان الفاضل، والمدينة السعيدة هى المدينة التى يحكمها ملك فاضل . وقد جعل الخير بالحقيقة كمال الوجود وهو واجب الوجود والشر عدم ذلك الكمال»(٩) وعلى الإنسان أن يتشوق من الخير ما ينبغى له فيقول : «الخير ما تشوقه كل شئ فى حده ويتم وجوده أى رتبته وحقيقته من الوجود. كالإنسان والفلك مثلا فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ماينبغى له وما ينتهى إليه حده . ثم سائر الأشياء على ذلك»(١٠) . وهكذا يصل الإنسان إلى غايته باكتساب الفضائل والخيرات وينتهى على حقيقته بقدر ما يكتسب الفضائل فوجوده على الحقيقة مرهون بالفضائل ذلك أن الفضائل مفاتيح السعادة فالإنسان يحصل على السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية . يقول الفارابى : «الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن ، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى ، والسعادة القصوى فى الحياة الآخرة ، أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية»(١١) تلك هى الفضائل التى تحقق السعادة فى الدنيا

والآخرة وهى فضائل يرى الفارابى أنه لاغنى عنها لبلوغ الكمال وفى سبيل ذلك ينتقل الإنسان فى بحثه من الموجودات الطبيعية إلى ما بعد الطبيعات إلى أن ينتهى إلى موجود لايمكن أن يكون له مبدأ أصلا من مبادئ الموجودات الطبيعية .. وهذا هو النظر الإلهى. ثم بعد ذلك يشرع فى العلم الإنسانى . «ويفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان ، وهو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان ، ماذا وكيف هو . ثم يفحص عن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال إذ ينتفع فى بلوغها ، وهى الخيرات والفضائل والحسنات ، ويميزها عن الأشياء التى تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهى الشرور والنقائص والسيئات»(١٢) وعلى هذا النحو يؤكد الفارابى على أن بلوغ الكمال متوقف على الفضائل الخلقية فبقدر ما يحصل الإنسان من الخيرات والفضائل والحسنات ويبتعد عن الشرور والنقائص والسيئات يكون كماله المحقق لسعادته . والإنسان عن طريق القوة الناطقة التى هى أشرف أجزاء النفس الإنسانية يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم ويقترن بها أيضا نزوع نحو ما يعقله»(١٣) وإذا كان الكمال الإنسانى يتحقق بتحصيل الفضائل فعلى الإنسان أن يبحث عن الفضيلة الكاملة التى هى أعظم الفضائل قوة» أى فضيلة هى ؟ هل هى مجموع الفضائل كلها ؟ أو أن تكون فضيلة ما ، أو عدة فضائل ، قوتها قوة الفضائل كلها . فأى فضيلة تكون قوتها قوة الفضائل كلها » (١٤) يرى الفارابى أن الفضيلة . الخلقية هى الفضيلة الجامعة التى تجمع كل الفضائل الأخرى فيقول : «وتلك الفضيلة الخلقية هى أعظم الفضائل الخلقية قوة» حيث أنها رئيسة الصناعات فالفضيلة الفكرية الرئيسية جدا لايمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية وكذلك فإن الفضيلة الفكرية لاتنفرد عن الفضيلة الخلقية وعلى ذلك تكون الفضائل كلها متماسكة» فتكون الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسية والفضيلة الخلقية الرئيسية والصناعة الرئيسية غير مفارق بعضها بعضا »(١٥) وبقدر ما يحصل للإنسان من هذه الفضائل تكون رتبته فى الوجود وتكون سعادته القصوى«إن كل موجود ، إنما يكون ليبلغ أقصى الكمال الذى له أن يبلغه بحسب رتبته فى الوجود الذى يخصه ، فالذى للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى وما الإنسان إنسان من ذلك بحسب رتبته فى الإنسانية هو السعادة القصوى التى تخص ذلك الجنس»(١٦) وعلى هذا النحو تكون الفضائل مفاتيح السعادة صحيح أن تحصيل الناس للفضائل يتفاوت بحسب رتبه كل واحد فيهم ودرجته فالإمام والفيلسوف تحقق لهم أعظم الفضائل وبأعلى درجة وهم بذلك أكثر الناس سعادة .

المعقولات الأول وتحصيل السعادة :

إذا كانت الفضائل مفاتيح السعادة .. فإن المعقولات الأول تحدد ملامح الطريق إلى السعادة ذلك أن حصول هذه المعقولات للإنسان تدفعه بالطبع إلى التأمل والروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه(١٧) ويحدد الفارابى المعقولات الأول المشتركة فى ثلاثة أصناف هى :

«صنف أوائل للهندسة العلمية . وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان . وصنف أوائل يستعمل فى أن يعلم بها أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يفعلها الإنسان . ومباديها ومراتبها مثل السماوات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ»(١٨) وعلى ضوء هذه المعقولات يمكننا أن نحدد حقيقة الفعل الإنسانى . فالإنسان عندما تحصل له هذه المعقولات يمارس وظائفة الفكرية من تأمل وروية وذكر وتشوق ونزوع إلى آخره فإن حدثت هذه عن إحساس أو تخيل تسمى بالاسم العام وهو الإرادة ، وإن كان عن روية أو عن نطق فى الجملة سمى الاختيار وهذا خاص بالإنسان وحده دون غيره . يقول الفارابى «وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها فى أن يصير إلى استكماله الأخير»(١٩) وهو السعادة .

السعادة بين الفرد والمجتمع :

يعرف الفارابى السعادة بقوله : «هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام فى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على ذلك الحال دائما أبدا»(٢٠) وهذا يعنى أن السعادة العظمى فى أن تتحرر النفس من قيود المادة أو أغلالها فتصير عقلا كاملا ، أى أن تصير نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيها بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا . والنفس تبلغ ذلك» بأفعال ما إرادية بعضها إفعال فكرية . وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة .. والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة»(٢١) وقد فرق الفارابى بين نوعين من الأفعال :

النوع الأول : أفعال تساعد فى بلوغ السعادة وقد اطلق عليها «الأفعال الجميلة» وهى تصدر عن الفضائل ، وهذه خيرات هى لا لأجل ذواتها بل أنما هى خيرات لأجل السعادة»(٢٢).

النوع الثانى : أفعال تعوق عن تحقيق السعادة وقد أطلق عليها «الشرور» وهى الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التى تكون عنها هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس»[٢٣] .

وعلى ذلك فالسعادة تتحقق :

أولا : عن طريق العقل والحكمة والتأمل .

ثانيا : الابتعاد عن الأعمال القبيحة والشهوات .

وقد أكد الفارابى فى أكثر من موضع على أن السعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الإنسان . يقول فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» «والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها» [٢٤] ويقول فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» إن السعادة هى أسمى الخيرات جميعها فبقدر سعى الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته»[٢٥] وإنما تنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين . وفى وسع كل إنسان أن يفعل الخير وأن يحصل على السعادة إن أراد ذلك»[٢٦] ويقول الفارابى «السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على أنها كمال ما .. وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فانما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لامحالة مؤثر ، ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة ، كثيرة كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته ، أفضل مما يؤثر لغير ذاته»[٢٧] والسعادة على هذا النحو هى الخير الأعظم وغاية الغايات . فالإنسان يطلبها على أنها كمال وهى أكمل الخيرات .

وقد ميز الفارابى بين سعادتى : «السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى . وهذا بالطبع أثر من آثار العقيدة الإسلامية فسعادة الحياة الدنيا ومتاعها قليل .. والآخرة خير وأبقى فالمدينة الأرضية ، مهما يكن كما لها ليست غايتها فى نفسها ، وإنما هى تدرج إلى السعادة العليا التى تنالها النفوس الزكية فى العالم الآخر . فالنفوس الخيرة العارفة هى التى تبقى وتدخل العالم العقلى ، وكلما زادت درجتها فى المعرفة والفضيلة فى هذه الحياة علا مقامها بعد الموت ، وزاد حظها من السعادة فى الحياة الأخرى»[٢٨] .

وقد حرص الفارابى أيضا على تحديد ما يجب على المرء فى سياسته لنفسه لكى تتحقق سعادته وقد جعلها على بابين : الباب الأول «خلل القنية والمال» .

١- ينبغى للمرء أن يرجع إلى خاص أحواله فيميزها ويستعمل فى كل حال من أحواله ما يعود بصلاحها .

٢- ينبغى على المرء أن لا يخل بدينه ومرؤته ولا بعرضه فإنه ليس كل وجه تكون فيه منفعة يحسن بكل أحد أن يتعرض له .

٣- ينبغى على المرء اكتساب المال من وجهة وأن يخرجه بحسبه أعنى أن يكون خرجه بحسب دخله .

٤- ينبغى على المرء أن يجتهد بأن يصرف بالسخاء وليس السخاء بذل الأموال حيث اتفق لكن بذلها فيما ينبغى وحيث ينبغى وبالمقدار الذى ينبغى على سبيل الاعتدال اللائق بحال طبقة طبقة من الناس .

٥- ينبغى للمرء أن يجتهد كل الجهد فى إحراز الجاه لنفسه . ومتى استقبله أمران يكون فى تناول أحدهما زيادة المنافع وفى الآخر زيادة الجاه فليبادر إلى الأمر الذى هو أعود عليه فى زيادة الجاه ، إذ الجاه العريض يكسب المال بالضرورة وليس المال يكسب الجاه ضرورة .

٦- ينبغى على المرء أن يستجلب اللذات والشهوات كلها إلى نفسه بجاهه لا بماله بكل ما أمكنه . فان من استجلب اللذات بماله دون جاهه لايصل إلى لذته كما يشتهيه ولا ينشب أن يذهب ماله ويصير سخرية بين الناس ويصير كل ما انتفع به عدوا له . ومن استجلب بجاهه وقضاه حوائج الناس وصل إليها كما يشتهيه وفوق ما يشتهيه . واللذات والشهوات المقصودة هنا هى تلك التى لاتضر بالفرد ولا بالمجتمع وغير المحرمة شرعا .

هذا ما يجب على الفرد عمله فيما يتعلق بالمال طرق كسبه وإنفاقه .

الباب الثانى : تحصين الأسرار واستخراجها عن المناوين :

١- ينبغى على المرء أن يكون قادراً على إجالة الرأى فى تدبيره وعلى إنفاذه والإمساك عنه إلى أن يتجه له وجه الصواب فيه ، فإنه مادام الأمر مكتوما كان قادرا عليه فإذا ظهر خرج الأمر عن مقدرته . وفى كتمان الآراء والتدابير سلامة من الآفات .

٢- ينبغى على المرء المشاورة مع غيره فى آرائه وتدبيره . فينبغى أن يستودعها ذوى النبل وكبر الهمة وعزة النفس وذوى العقول والألباب فإن أمثالهم لا يذيعونها ، وأن يباشر فى وقت

إنشاء الرأى الأمور التى يستعان بمثلها على أحكام ذلك الرأى من الاستشارة والنظر فى أخبار المتقدمين والاستماع إلى الأحاديث فى السياسات اللائقة بذلك التدبير وأن يستر جهده الأمور الظاهرة المتعلقة بذلك التدبير التى يظهر مع ظهورها السر .

٣- إن أول ما يجب أن يستعمله المرء هو أن يطلب العلو على عدوه فى كل فضيلة يذكر بها إن كان من أهل الفضل ويتحرى أن يقف العدو على ذلك ويعلمه منه فإن ذلك مما يضعفه ويخمد ثائرته ، وأن يحصى عليه معايبيه حتى لايبقى صغيرا ولا كبيرا لا ظاهرا ولا باطنا من عيوبه إلا جمعه ونشره فى الناس وليتوخ فى ذلك الصدق لئلا يذهب حدته وليجتنب الكذب على العدو فإن الكذب عليه قوة له ، وأن يتعرف أخلاق العدو وشيمه وسجاياه وعاداته ليقابل كل واحد منها بما يضاده ويناقضه .

٤- مما ينتفع المرء به غاية المنفعة هو الأدب وأصل الأدب مزايلة الأدب فى الظاهر ومن ذلك معرفة العورات وافتراض العثرات . وعمدة الأدب شدة التطلع لما عند الناس والحرص على التباعد من أن يعرف الناس ما عند المرء . ومن الأدب : أن يقصد الإنسان لغير المقصود ثم يقصد المقصود أن يبتدأ باعتلاء من الأدنى فالأدنى إلى الأعلى فالأعلى .

ومنه أن يحمل الأصعب ثم الأخف ، ومنه أن لا يظهر الغضب ولا الرضا بإفراط ، ومنه المطل فى بعض الأحوال إذا تعقبها الإنجاح . ومنه الصبر إلى أن يظفر بالفرصة . ومنه أن يلقى المرء الأمر بلسان غيره[٢٩] .

هكذا يقدم الفارابى ما ينبغى على المرء عمله فى سياسته لنفسه لتتحقق سعادته . وهو يعقب على ذلك كله بقوله : «فهذه أصول وقوانين متى استعملها المرء فى معاشه وقاس عليها فى متصرفات أموره وأسبابه استقامت به أحواله . وطابت له أيامه وسلم من كثير الآفات ونال الحظ الجزيل من السعادات»[٣٠] وإذا كان الالتزام بهذه الأصول والقوانين يحقق سعادة الفرد فإن هناك من الأصول والقوانين ما يحقق سعادة المجتمع وأول هذه الأصول :

١- الحاجة إلى الاجتماع والتعاون حيث أن كل واحد من الناس مفطور فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال»[٣١] وبتعاون الأفراد واجتماعهم تتكون الاجتماعات الإنسانية .

٢- كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة .. تلك المدينة التى يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة ، والإجتماع الفاضل الذى به يتعاون الناس على نيل السعادة والأمة الفاضلة التى فيها يتعاون الناس على بلوغ السعادة. والمعمورة الفاضلة تبلغ سعادتها بوجود الأمة الفاضلة والمدينه الفاضلة .

٣- إن أداء كل مؤسسة لوظائفها على الوجه المنوط بها يحقق السعادة لكل تجمع بشرى .

٤- ينبغى أن يعلم جميع أهل المدينة الفاضلة أشياء مشتركة هى :

(أ) معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به .

(ب) معرفة الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة إلى أن تنتهى من المفارقة إلى العقل الفعال وفعل كل واحد منها :

(ج) أن يعرف الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ثم الأجسام الطبيعية التى تحتها كيف تتكون وتفسد وإن ما يجرى فيها يجرى على أحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة وانها لا إهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه .

(د) معرفة كون الإنسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الأول والإرادة والاختيار .

(هـ) معرفة الرئيس الأول وكيف يكون الوحى ثم الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه .

(و) معرفة المدينة الفاضلة وأهلها أو السعادة التى تصير إليها أنفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت إما بعضهم إلى السعادة وإما بعضهم إلى العدم . ثم الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها [٣٢] فالمعرفة إذن من أبواب السعادة للمجتمع وهذا يتفق مع الخط الفكرى العام للفيلسوف إذ أن رأس الفضائل هى الفضائل الفكرية . ولعل ذلك يفسر ما ذهب إليه الفارابى من أن أول العلوم كلها «هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية»[٣٣] وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وسائر العلوم الآخر الرئيسية . وأعنى بسائر العلوم الرئيسية الثانى والثالث ثم المنتزع منها . إذ كانت هذه العلوم إنما تحتذى حذو ذلك العلم . وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذى يبلغه الإنسان»[٣٤] والعلوم الأربعة الرئيسية التى يشير إليها الفارابى فى هذا النص هى : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والفضائل العملية . والعلم الأول أقدم

العلوم وأكملها رئاسة هو الفلسفة (الحكمة على الإطلاق) وهذا العلم هو الفضائل كلها بالقوة وقد أطلق عليه علم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات[٣٥] .

ننتهى إلى القول بأن الفارابى جعل السعادة ذات طابع عقلى تأملى لا طابع حسى مادى . وإن تحققها متوقف على التحقق بالفضائل كلها وإذا كان الناس متفاوتون فى درجات فضائلهم فسعادة كل واحد فيهم بقدر درجته فى فضيلة جنسه أو مرتبته . وكذلك المدن والأمم والتجمعات الإنسانية . ومن الواضح أن الفارابى قد قدم تصورا لنظرية السعادة غير مسبوق من فلاسفة الإسلام وإن كان قد سبقه فى بعض هذا التصور فلاسفة اليونان أفلاطون من ناحية وأرسطو من ناحية أخرى وما تلاهم من مدارس فلسفية متأخرة . وهذا لايعنى غياب العنصر العربى الإسلامى فى هذا التصور بل أننا نستطيع أن نقول أنه تأثر بمفهوم السعادة كما ورد فى القرآن والسنة وعند متصوفة الإسلام .

هوامش الفصل الثالث

(١) د. عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية ، الشركة المصرية للطباعة والنشر ، سنة ١٩٧٢ ، ص٤٩ .

(٢) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٧١ ص٣٠٢ .

(٣) الفارابى الجمع بين رأى الحكيمين ، قدم له وعلق عليه د. البير نصرى نادر دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ص٩٥ .

(٤) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٥) المرجع السابق ص ٩٦ .

(٦) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٧) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٨) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٩) الفارابى التعليقات مجلس دائر المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، سنة ١٣٤٦هـ ، ص١١ .

(١٠) المرجع السابق ص ١٢ .

(١١) الفارابى تحصيل السعادة ، حققه وقدم له وعلق عليه د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ ص٤٩ .

(١٢) المرجع السابق ص٦٣ .

(١٣) الفارابى . آراء أهل المدينة الفاضلة ، محمد على صبيح ، القاهرة – ص٤٤ .

(١٤) الفارابى . تحصيل السعادة ، ص ٧٢ .

(١٥) المرجع السابق ص ٧٥ .

(١٦) المرجع السابق ، ص٨١ .

(١٧) الفارابى . آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٠ .

(١٨) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(١٩) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢٠) المرجع السابق ص ٦١ .

(٢١) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢٢) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢٣) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢٤) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢٥) الفارابى . التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر اباد الدكن سنة ١٣٤٦هـ ص٨ .

(٢٦) د. ابراهيم بيومى مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ٢ دار المعارف ، ص١٤٤ .

(٢٧) الفارابى . م.س.ص ٢ وما بعدها . نقلا عن تاريخ الفكر الفلسفى للإسلام د. محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٩٠ . ص٢٥٨ .

(٢٨) د. عثمان أمين . شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص٥٣ .

(٢٩) الفارابى «رسالة فى السياسة» مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى بقلم لويس شيخو وآخرين دار العرب البستانى ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٥ ، ص١٨ - ٣٣ .

(٣٠) المرجع السابق ص٣٤ .

(٣١) الفارابى . آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص٧١ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٣٣) الفارابى . تحصيل السعادة ، ص٨٦ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص٨ .

(٣٥) المرجع السابق . نفس الصفحة .

الفصل الرابع
نظرية السعادة عند ابن سينا
(٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ)

الشيخ الرئيس الحسين بن على بن سيناء أمام فلاسفة الإسلام فى دراسة النفس .. تفوق على سابقيه فى دراسته للنفس فقد خصص لموضوع النفس حوالى ثلاثين رسالة بالإضافة إلى فصول خصصها لدراسة النفس فى كتبه «كالشفاء» «والإشارات والتنبيهات» «والنجاة» و«الحكمة المشرقية» إلى آخر الدراسات التى استخدم فيها الأسلوب الرمزى تارة والصياغة الشعرية تارة أخرى .

وللنفس علاقة وثيقة بدراسة نظرية السعادة . حيث أن النفس هى الإنسان على الحقيقة . باعتبارها جوهر روحى مغاير للبدن لاتفنى بفناءه وإنما هى خالدة نورانية . وإذا كان الطابع العقلى التأملى هو الطابع السائد لدى فلاسفة الإسلام فى غالب دراساتهم حول النفس الإنسانية وأيضا حول نظرية السعادة . فإن ابن سينا أيضا قد غلب الجانب العقلى التأملى على دراساته فى مجال النفس والسعادة مع صيغة روحية وجدانية فى مجال فلسفته الإشراقية التى تمازج بين العقل والوجدان وإن غلب الجانب العقلى عليها . وذلك ما سنعرض إليه تفصيلا فى هذه الدراسة :

أولا : أهم المطالب معرفة الانسان نفسه :

لقد أكد الشيخ الرئيس على أن أهم المطالب التى يجب أن يسعى اليها الإنسان ويجد فى الوصول إليها ومعرفتها هى معرفة الإنسان بنفسه فيقول فى مقدمة الرسالة التى حررها «فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها» : فأهديت هذه الرسالة التى هى مشتملة على أهم المطالب وهو معرفة الإنسان نفسه وما يؤول إليه حاله بعد الارتقاء» (١) وهذا أمر ضرورى لا استغناء عنه ذلك أن من عرف نفسه فقد عرف ربه وذلك ما يقرره ابن سيناء بقوله : «وأيضا فإن معرفة النفس مرقاة إلى معرفة الرب تعالى»(٢) وقد عالج ابن سيناء موضوعة من خلال محاور على النحو التالى :

المحور الأول : إثبات أن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن :

لقد كان أمر النفس موضع اهتمام الفلاسفة منذ العصر الأغريقى .. وقد حظى أمر النفس بنفس الاهتمام عند فلاسفة الإسلام . وعلى الرغم من ذلك فإن الكلام عن النفس ما هيتها

وطبيعتها وأحوالها كان موضع خلاف بين الفلاسفة ، «فمنهم من قال إنها جوهر روحانى يبقى بعد الموت ، ومنهم من قال إنها صورة مادية متعلقة بالبدن ، تحدث بحدوثه وتبطل ببطلانه ، ومنهم من وقف موقفا متوسطا بين هذين الرأيين»[٣] .

وقد عالج ابن سينا فى نظرية النفس موضوعات على قدر من الأهمية ، تناثرت فى مصنفاته . حيث تحدث عن «معرفة النفس ، وقواها ، وتعلقها بالبدن ، وجوهريتها ، وبقائها» وجعل البحث فى أحوالها وقواها على رأس الموضوعات التى تعالج هذه النظرية فيقول : «لأن من رام وصف شئ من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت أنيته ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح ، فواجب علينا إذن أن نتجرد لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة ، وإيضاح القول فيها»[٤] . وقد كان ذلك المنهج الذى وضعه الشيخ الرئيس فى دراسته للنفس متقدما على كثير من المناهج الأخرى ذلك أنه من خلال هذا المنهج قد تعمقت دراسته للنفس «وجمعت بين النواحى الطبية والفيزيولوجية والنفسية والفلسفية فى وزن واحد من الاتساق»[٥] ولكننا لن نبرح الدراسة الفلسفية . ذلك أننا لا نعالج موضوع النفس وإنما نعالج موضوع السعادة المرتبط بدرجة كبيرة بموضوع النفس .

وقد عرض ابن سيناء عند الحديث عن استقلال النفس عن البدن مذاهب الفلاسفة حول هذا الموضوع فيقول : «المراد بالنفس ما يشير إليه كل واحد بقوله (أنا) وقد أختلف أهل العالم فى أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره»[٦] وهو يشير هنا إلى مذهبين :

المذهب الأول : يذهب أصحابه إلى أن المراد من قوله (أنا) هذا البدن المشاهد المحسوس . وهذا مذهب أكثر الناس وكثير من المتكلمين .

المذهب الثانى : يذهب أصحابه إلى أن المراد من قول الواحد (أنا) شئ آخر غير هذا البدن المشاهد المحسوس . وأصحاب هذا المذهب قد اختلفوا فيما بينهم فرقا يأتى على رأسها مذهب الحكماء الإلهين والعلماء الربانيين ووافقهم فى ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة (الصوفية) وحقيقة مذهبهم أن النفس «غير جسم ولا جسمانى بل هو جوهر روحانى فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة فى اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفًا بربه عالمًا بحقائق معلوماته فيستعد بذلك الرجوع إلى حضرته ويصير ملكا من ملائكته فى سعادة لا نهاية لها»[٧] ويعد ابن سيناء من أعلام القائلين بالمذهب الثانى

القائل بأن النفس هى حقيقة الإنسان وجوهره . ويرفض القول بأن البدن المشاهد المحسوس هو الحقيقة المقصودة بقول الواحد (أنا) حيث يقول : «فهذا ظن فاسد»[٨] وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن ابن سينا قد فرق بين البدن بالكلية وبين النفس إذ أن ادراك الإنسان لذاته ومعرفته لأنيته الثابتة يتجاوز إدراكه لبدنه يقول ابن سينا فى ذلك : «الإنسان إذا بدا له أن يتأمل فى الشئ الذى لأجله يقال له هو ويقول لنفسه أنا ، يخيل له أن ذلك بدنه وجسده . ثم إذا فكر وأبصر علم أن يده ورجله وأضلاعه ، وسائر أعضائه الظاهرة ، لو لم تكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذى إليه يشير ، ومنه عرف أن هذه الإجزاء من بدنه غير داخلة فى هذا المعنى منه»[٩] وفى نفس المعنى يقول : «تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص ، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فإن البدن حار رطب ، والحار إذا أثر فى الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فنى بكليته كما لو يوقد عليه النار دائما فإنه يتحلل إلى أن لايبقى منه شئ ، ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة، بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة»[١٠] وهذا أحد براهين ابن سيناء لإثبات أن النفس مستقلة عن البدن وهو برهان يعتمد على ثبات النفس فى مقابل تغير البدن . والإنسان على هذا النحو يستحضر ذاته دون الحاجة إلى أعضاء بدنه «حتى أنه يقول إنى فعلت كذا» والمعلوم من ذلك نفسه لا بدنه «فذات الإنسان مغايرة للبدن»[١١] ويؤكد ابن سيناء على هذا المعنى فيقول إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ماعندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا يعزب ذاته ، عن ذاته وإن لم يثبت تمثلة لذاته فى ذكره»[١٢] وهذا برهان ثان على استقلال النفس عن البدن ومغايرتها له . ومما يقوم دليلا على ذلك أيضا قول ابن سينا : «أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك؟ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت . أو هو ماتدركه بلمسك أيضا ، وليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا فإن حالها ما سلف .. فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضوا من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هو جملة،

وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، وما نبهت عليه ، فمدركك شئ آخر غير هذه الأشياء التى قد لاتدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لاتجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس»(١٣) والشيخ الرئيس يفصل بين حقيقة الإنسان التى هى ذاته وبين بدنه عن طريق التفرقة بين ما يدرك بحس. فما يدرك بحس وهو أعضاء البدن مغاير للنفس الناطقة أو ما يطلق عليه أحيانا النفس السماوية ، فالمرء مدرك لذاته حتى لو غاب عنه إدراك بعض أعضائه، وإذا كان الإنسان ينسب إلى أعضائه بعض الأفعال والتصرفات فيقول «أدركت الشئ الفلانى ببصرى فاشتهيته أو غضبت منه ، وكذا يقول أخذت بيدى ، ومشيت برجلى ، وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى ، وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئا جامعا يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال ، ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شئ من اجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لايبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شئ مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل (الإلهية) فإذا الإنسان الذى يشير إلى نفسه «بأنا» مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شئ وراء البدن»(١٤) أن هذا التأكيد على مغايرة النفس للبدن من جانب ابن سينا إنما هو منهج التزمه وأثبت من خلاله.

١- فساد البدن ذلك أن البدن يتحلل ويقبل الكون والفساد وهو يبور ويفنى .

٢- أن النفس جوهر فرد روحانى ، بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس .

٣- إثبات خلود النفس وبقائها بعد بوار البدن . ويقول فى ذلك . «أنها - أى النفس - لاتموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلا» (١٥) ويقول فى موضع آخر» أعلم أن الجوهر الذى هو الإنسان فى الحقيقة لايفنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن بل هو باق لبقاء خالقه تعالى ، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له»(١٦) إن هذا الفصل بين البدن والنفس أو بين الجوهر المادى والجوهر الروحى أو بين ما يفسد ويبور وما يبقى ويخلد يؤدى بالضرورة إلى تفرقة من نوع آخر وهو التفرقة بين اللذات الحسية التى تتعلق بالبدن واللذات الروحية التى تتعلق بالنفس هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ضرورة الفصل بين السعادة الدنيوية والسعادة الأخروية . كما سيتضح بعد .

ثانيا : البهجة والسعادة :

لقد نظر ابن سينا إلى العالم فوجده على أحسن وجه ، إذ ليس فى الإمكان أبدع مما كان وذلك ناتج عن فكرة العناية الإلهية التى أحاطت الكون وجعلت الخير والنظام والكمال على أتم وجه ، يعبر عن ذلك فيقول : «يجب أن تعلم أن العناية هى كون الأول عالما بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضيا به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان . فيفيض على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان»(١٧) وقد صور مظهرا لتجلى العناية الإلهية فى الكون بقوله : «أنظر إلى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولا ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل أخراج الأمزجة عن الاعتدال ، لإخراج الأنواع عن الكمال ، وجعل أقر بها من الاعتدال الممكن، مزاج الانسان ، لتستوكره نفسه الناطقة»(١٨) والعناية رتبت كون النفس الناطقة التى هى حقيقة الإنسان أقرب الموجودات إلى الكمال ، أما الشر الذى قد يوجد فى العالم لايمكن أن يكون صادرا عن الله وإنما يأتى من وجود المادة ، والله هو الخير المحض فلا يصدر عنه الشر(١٩) وعلى ذلك يكون كمال الوجود هو كمال الخير ، والنفوس البشرية تتطلع إلى الجواهر العلوية ، لأن السعادة إدراك الكمال ، فالخير المطلق عشق مطلق ، لأن الخير يتجلى لعاشقه والخير المطلق هو غاية النفوس البشرية ، وغاية الحركات السماوية (٢٠) وبقدر علو النفس وصفائها بما اكتسبته من الخيرات والكمالات تكون بهجتها وسعادتها .

ويبدأ ابن سيناء حديثه عن البهجة والسعادة بالحديث عن اللذات الحسية التى يتوهم العامة من الناس أنها اللذات القوية ويقدم الأدلة على بطلان هذا الوهم فيقول :

«إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية ، هى الحسية . وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية»(٢١) والأدلة والبراهين تؤكد للعقلاء بطلان هذا المذهب – القول باستعلاء اللذات الحسية – وأهم هذه البراهين :

١- إن ما يوصف باللذات الحسية المتعالية على زعم العامة يأتى فى مقدمته «المنكوحات والمطعومات ، وأمور تجرى مجراها»(٢٢)، ومع ذلك هناك من يرفض هذه الملذات لوجود ما يصرفه عنها حتى ولو بغلبة أمر خسيس .

٢- إن طالب العفة والرياسة مع صحة جسمه يرفض هذه الملذات الحسية طلبا للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ من المنكوح والمطعوم .

٣- إن الكرام يؤثرون لذه إيثار غيرهم على أنفسهم فيما يحتاجون إليه ضرورة على لذة التمتع بالمطلوب من اللذات .

٤- إن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من حفظ ماء الوجه على اللذات الحسية ويؤثر الإقدام على الأهوال ويتحمل آلام الجوع والعطش ويقبل على الموت والهلاك على ما فى ذلك كله من مشقة واجدا فى ذلك لذته وسعادته .

٥- إن مثل هذه المواقف لاتقتصر على العاقل فقط بل نجدها فى الحيوانات مثل كلاب الصيد والمرضعة من الحيوانات .

هكذا يمكن القول أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية «وإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية»[٢٣] .

ونتيجة لما تقدم علينا أن نرفض قول القائل بأن السعادة هى اللذة الحسية ، إذ من يبصر حال الملائكة وما فوقها يدرك أن حالها الذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام[٢٤] .

وينتقل ابن سيناء من إثبات بطلان مذهب القائلين باستعلاء اللذات الحسية إلى تعريف اللذة والألم وسبل تحقيق البهجة والسعادة وأدراك اللذات الحقيقية على النحو التالى :

(أ) ماهية اللذة :

يقول ابن سينا : «إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمالا وخيرا ، من حيث هو كذلك» [٢٥] وقد حرص ابن سينا فى هذا التعريف على إثبات الادراك والنيل لأن الجمع بينهما يؤكد حصول اللذة بالذات وليس بالعرض كما جعل المعتبر فى اللذيذ كمال له وخيريته عند المدرك .

(ب) ماهية الألم :

يقول ابن سيناء : «الألم هو إدراك ونيل ما هو عند المدرك ، آفة وشر»[٢٦] إن هذه المقابلة بين حكم اللذة والألم وبين الكمال والنقص وبين الخير والشر ، يحدد الاتجاه الذى يرى ابن سينا أنه أصح ما تتجه إليه الإنظار وتتوقف عنده العقول ويحرص عليه كل طالب للسعادة .

وبناء على ماتقدم من تعريف اللذة يمكننا الوصول إلى القول مع ابن سينا «كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك . هو بالقياس إليه خير»[٢٧] .

(ج) تفاوت الكمالات وإدراكاتها :

مما لا شك فيه أن الكمالات وإدراكاتها : اللتين تعلق بهما اللذة متفاوته على ما يقتضيه الاستقراء . وذلك على النحو التالى :

١- كمال الشهوة مثلا يكون بتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء تم ذلك عن طريق المادة (بسبب خارج) أو كانت حادثة فى العضو قائمة به (لا عن سبب خارج) وكذلك فى الملموس والمشموم ونحوهما .

٢- كمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس ، بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه .

٣- كمال الوهم : التكيف بهيأة ما يرجوه ، أو ما يذكره .

وهكذا الحال فى سائر القوى (٢٨) وهذا هو الكمال الحيوانى .

٤- كمال الجوهر العاقل : أن تتمثل فيه :

(أ) جلية الحق الأول بقدر طاقته .

(ب) تمثل الوجود كله تمثلا يقينيا صافيا خاليا من الشوائب من ظنون وأوهام ويبتدأ بالجواهر العقلية ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل . فإذن هو ملتذ بذلك . وهذه هى اللذة العقلية .

(د) بين اللذة العقلية واللذة الحسية :

إن اللذة العقلية أقوى من اللذة الحيوانية الحسية من حيث الكيفية ذلك أن العقل يصل إلى حقيقة المعقول فيعرف الحقيقة بكل أبعادها خالية عن الشوب بينما الحس لايدرك الا الكيفيات السطحية الظاهرة فالحس لذلك شوب كله أما من حيث الكم فاللذة العقلية أقوى أيضا من الحيوانية الحسية وذلك لأن عدد المعقولات بتفاصيلها لا يتناهى . بينما الحسية محصورة فى القلة وإن تكثرت فإنما تتكثر بالأشد والأقوى . وعلى هذا النحو يوضح ابن سينا استعلاء اللذة العقلية عن اللذة الحسية كيفا وكما يقول ابن سيناء :

«ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة ، نسبة المدرك إلى المدرك » .

والإدراك إلى الإدراك . فنسبة اللذة العقلية ، إلى الشهوانية ، نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه ، إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين»[٢٩] ثم أننا على هذا الشكل الواضح وجب علينا أن نشتاق إلي اللذة العقلية ونتألم بحصول ضدها إلا أنه قد لوحظ أن هناك من انشغل بالبدن وعلائقة فلم يحصل له الشوق إلى الكمال المناسب أو التألم بحصول ضده يعلل ابن سينا تلك الحالة بقوله : «أعلم أن ذلك منك لا منه ، وفيك من أسباب ذلك بعض مانبهت إليه» [٣٠] وذلك يعنى أن فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع إلينا لا إلى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها فاشتغال النفس بالمحسوسات ، يمنعها من الالتفات إلى المعقولات وذلك غير قاصر على زمن مجاورة النفس للبدن بل يكون أشد وأقوى بعد المفارقة أى بعد الموت فالسعادة فى الدنيا طريق السعادة فى الآخرة والشقاوة فى الدنيا أشد وأمكن فى الآخرة يقول ابن سينا : «وذلك الأصل المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسمانية»[٣١] .

(هـ) مراتب الأشقياء :

أن رذائل النفس تحصل لسببين :

الأول : نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد الموت وذلك غير مجبور بعد الموت .

الثانى : ما كان بسبب غواش غريبة ، يزول ولا يدوم به التعذيب وبناء على معرفة أسباب هذه الرذائل يمكن معرفة أهل النقائص المعذبين بنقائصهم وغير المعذبين بها :

أما المعذبين فهم :

١- الجاحدين لكمالاتهم الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال .

٢- المعرضين عن كمالاتهم الذين اشتغلوا بما يصرفهم عن الكمال .

٣- المهملين لكمالاتهم الذين تكاسلوا فى اقتناء الكمال .

أما غير المعذبين من أهل النقائص فهم (البله) أصحاب النفوس الساذجة ذلك أنهم غير عارفين بكمالاتهم ، غير مشتاقين إليها .

وإذا كان للشقاء مراتب فان للسعادة مراتب ودرجات فى الدنيا والآخرة . وبيان ذلك على النحو التالى :

(و) مراتب أهل السعادة :

١- أول مراتب السعادة مرتبة «العارفون المتنزهون» الذين تجردوا عن العلائق الجسمانية وخلصوا أنفسهم من الشواغل الحسية واتجهوا خلصاء لله إلى عالم القدس والسعادة التى تتحقق لهم بالمعرفة وتحلو فى سلوكهم بالكمال الأعلى فحصلت لهم اللذة العليا . «ويرى ابن سينا أن هذه اللذة لاتعد مقصورة على حالة ما بعد الموت بل أنها قد توجد والنفس فى البدن، أى والإنسان على قيد الحياة»(٣٢) .

٢- يلى العارفون المتنزهون فى المرتبة أصحاب النفوس السليمة التى هى على الفطرة وهم قوم لم يتنقش الحق فى نفوسهم ، ولم تتدنس هذه النفوس بالعقائد المخالفة للحق ويطلق عليهم «الطوسى» أصحاب النفوس المستعدة للكمال(٣٣) .

٣- البله وهم اللذين إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم وذلك لأن نفوسهم تكون خالية عن الكمال وعما يضاد الكمال وهى فى سعة الله عز وجل .

وكما تختلف المراتب فى إدراك الكمال والشوق إليه والبعد عن النقائص تكون مراتب السعادة فى الدنيا والآخرة .

(ح) النفوس المفارقة لأبدان :

يقدم ابن سينا عرضا لأجناس النفوس المفارقة للأبدان من أهل السعادة والشقاوة على النحو التالى :

١- نفوس كاملة منزهة ولها السعادة المطلقة .

٢- نفوس كاملة غير منزهة لاتصل إلى السعادة المطلقة ولكنها تخلص إلى السعادة الحقيقية آخر الأمر .

٣- نفوس ناقصة منزهة وهى متألمة بنقصانها لم تطلب ولم تجحد .

٤- نفوس ناقصة منزهة جحدت الشريعة التى خوطبت بها ولا تحصل لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة .

٥- نفوس ناقصة منزهة (البله والصبيان) لاتحصل لها السعادة المطلقة والشقاوة المطلقة .

٦- نفوس ناقصة غير منزهة فلها الشقاوة ما لم تدرك أن لها كمالا ما وأن كان نقصانا خاليا من الشعور بذلك فلها الألم بحسب ما ورثته من عالم الطبيعة(٣٤) .

وهذا يدخل فى مراتب الأنفس ودرجات السعادة والشقاوة .

ثالثا : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة :

لقد سبق القول بأن العارفين المتنزهين أن لذتهم وسعادتهم ليست للنفس بعد مفارقة البدن أى بعد الموت فقط بل تكون لهم والنفس فى البدن أى وهم أحياء . ولكن أرقى مراحل اللذة واصفى مراحل السعادة هى التى تكون لهذه الأنفس بعد مفارقتها للأبدان أى فى الحياة الآخرة مما لانستطيع تصوره الان . يقول ابن سينا : «قد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن . ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس ، اللتان للأنفس ، وأن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن»(٣٥) هذا ما يقرره ابن سينا على سبيل الاجمال أما على سبيل التفصيل فقد وضع أصول تحكم حال اللذة قوة وضعفا من ناحية وحال اللذة من حيث طلب قوى النفس لها . فيقول :

«يجب أن نعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها . مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية . وأذى كل واحد منها ما يضاده، وتشترك كلها نوعا من الشركة فى أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها ، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل» (٣٦) هذا أصل يتعلق بلذة كل قوة من قوى النفس ثم المشترك بين هذه القوى من حيث الادراك العام والكلى وما يتحقق من لذة للبدن ثم تتفاوت مراتب هذه القوى بحسب الأتم والأفضل والأدوم .. فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى ، فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر والذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل اليه وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأفضل ، والذى هو فى نفسه أشد ادراكا ، فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة»(٣٧) وهذا أصل .

وعلى هذا النهج يحدد ابن سينا اللذات البدنية وتفاوت مراتبها والشوائب التى تعلقت بها لكى يجسد المعنى الذى يرمى اليه ويسعى إلى البرهنة على حقيقته وهو قوة اللذات العقلية واستعلائها وأيضا يقدم تصورا للذات الدنيا وهى أقرب وأشبه باللذات الحسية مقدما عليها

سعادة الآخرة التى هى أكمل وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل وأحصل من كل لذة سابقة عليها . والحصول عليها يتم بالصعود تدريجيا من . الأدنى إلى الأعلى من المحدود إلى المطلق يقول فى ذلك : «إن النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل مبتدئا من مبدأ الكل ، سالكا إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله . مشاهدا لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا فى سلوكه وصائرا من جوهره»(٣٨).

إذن على أصحاب النفوس الشريفه وأهل الاصطفاء العارفين أن يتخذوا من دنياهم لآخرتهم فيتخذون طريقا يخلصهم من غواشى المادة والبدن فينتقلون من كمال إلى كمال ومن مرتبة إلى مرتبة ويحصل لهم الشوق إلى الأتم والأفضل وتصير لذتهم وسعادتهم أتم وأدوم . اذ كيف يقاس الدوام الأبدى بالدوام المتغير الفاسد ؟ ويقع العلم بأن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء ويحصل الإدراك باستعلاء الأمور البهية العالية ويقع احتقار الخسيس الوضيع الناقص من الملذات الحسية .

واللذة والسعادة والبهجة التى هى الأتم والأدوم والأفضل والأكمل لانحس بها على التمام ونحن مستغرقين فى عالم المادة والحس وأنما يتم العيش فيها بعد مفارقة النفس للبدن أى فى الآخرة يفسر ابن سيناء ذلك فى قوله : إن اللذة التى للجوهر الإنسانى ، أعنى نفسه ، عند المعاد ، إذا كان مستكملا ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا . وياسبحان الله ! هل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة تكون فى قياس الخير واللذة التى تخص جواهر البهائم والسباع ؟ والنفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكى - ان كانت مستكملة - لأنها صورة عقلية مفارقة ، وهذا بعينه صورة الملائكة ، إلا أنا لا نحس بهذه اللذة ونحن فى أبداننا لأن القوى البدنية مستولية على النفس الناطقة»(٣٩) فإذا تحررت النفس من البدن وتخلصت من سلطان الحس والوهم والغضب والشهوة يتحقق الإحساس والشعور بتلك اللذة . يقول ابن سينا : «فمن قوى سلطان نفسه الناطقة فى هذا العالم على سلطان القوة الحيوانية جعل يحس ويشعر بشئ من تلك اللذة على التفاوت . واللذين أوتوا فى الجبلة ذلك وأيدوا باستعلاء قوتهم النطقية على الحيوانية ، والباطنية على الظاهرة حتى

لاتغلبها الحيوانية والظاهرة ، فعسى أن يكون لهم من تلك اللذة فى هذه الدنيا جزء له قدر ، وأما على الإطلاق فلا سبيل إليها إلا فى الأخرة »[٤٠] فبقدر تنزيه النفس وإصلاح الجزء العملى منها ازدادت النفس استعدادا للسعادة وهذا ما يحرص ابن سينا على إثباته حيث يقول : « أثبتنا أن السعادة فى الآخرة مكتسبة بتنزية النفس ، وتنزيه النفس تبعدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة . وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات ، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها بالمعدن الذى لها »[٤١] وإذا كانت السعادة المتحققة عند ذلك عظيمة جدا فضد ذلك يجلب الشقاوة الأليمة جدا .

هكذا نصل إلى نهاية المطاف عرضنا لنظرية السعادة عند ابن سينا والملاحظ أن روح الفيلسوف تغلبت على روح الصوفى الاستشراقى فالتأمل والعقل محور كل نظر وأساس كل عمل ، وبقدر ما تكون الأنفس الناطقة متجردة عما هو حسى مقبلة على كل ماهو عقلى يحصل لها التدرج والرقى فى مراتب السعادة . صحيح أن هناك جانب عملى أشراقى إلا أنه لاينفصل عن العقلانى . ومن الطبيعى جدا أن يأتى نتاج ابن سينا الفلسفى فى هذا الإطار ذلك لأن معطيات العصر الذى عاش فيه والبيئه بمؤثراتها الفكرية التى هو عبارة عن تكوينات رسوبية من ثقافات عدة شكلت روح العصر وعقله .

هوامش الفصل الرابع

(١) ابن سينا . رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها نشرها وقدم لها وعلق عليها د. البير نصرى نادر فى كتابه النفس البشرية عند ابن سينا ، دار المشرق بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٣) د. جميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٧٣ ، ص٢٣٩ .

(٤) ابن سينا . رسالة فى القوى النفسانية ، طبعت فى القاهرة سنة ١٩٥٢ مع ثلاث رسائل أخرى «رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ورسالة فى الكلام عن النفس الناطقة ، ورسالة فى أحوال النفس» . ص٨ .

(٥) جميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٢٣٩ .

(٦) ابن سينا . رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص٣١ .

(٧) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٨) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٩) ابن سيناء . الا ضحويه فى المعاد تحقيق د. حسن عاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٤ ، ص١٢٧ .

(١٠) ابن سينا . رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٣١ .

(١١) المرجع السابق . ص٣٢ .

(١٢) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، تحقيق د. سليمان دينا ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ص٣٤٤ .

(١٣) المرجع السابق . ص٣٤٦ ، ٣٤٧ .

(١٤) ابن سينا . رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص٣٢ .

(١٥) ابن سينا . النجاة نقحه وقدم له د. ماجد فخرى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ ص٢٢٣ .

(١٦) ابن سيناء . رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص٣٣ .

(١٧) ابن سينا . النجاة ، ص ٣٢٠ .

(١٨) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، ص٣٤١ ، ٣٤٢ .

(١٩) د. عثمان أمين . شخصيات ومذاهب فلسفية ، الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص٦١ .

(٢٠) د. جميل صليبا . من أفلاطون الى ابن سينا ، دار الأندلس الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٨٣ ، ص٩٢.

(٢١) ابن سينا . الاشارات والتنبيهات القسم الرابع ، ص ٧ .

(٢٢) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢٣) المرجع السابق . ص ٨ ، ٩ .

(٢٤) المرجع السابق . ص ١٠ .

(٢٥) المرجع السابق . ص ١١ .

(٢٦) المرجع السابق . ص ١٢ .

(٢٧) المرجع السابق . ص ٢٠ .

(٢٨) المرجع السابق . ص ٢١ .

(٢٩) المرجع السابق . ص ٢٥ .

(٣٠) المرجع السابق . ص ٢٦ .

(٣١) المرجع السابق . ص ٢٨ .

(٣٢) د. محمد عاطف العراقى . ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ ، ص٢١١ .

(٣٣) الطوسى . شرح الاشارات ، القسم الرابع ، ص ٣٥ .

(٣٤) ابن سينا . رسالة المعاد . ص١٥٣ ، ١٥٤ .

(٣٥) ابن سينا . النجاة ، ص٣٢٦ .

(٣٦) المرجع السابق . ص٣٢٧ .

(٣٧) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٣٨) المرجع السابق . ص٣٢٨ .

(٣٩) ابن سينا . رسالة فى المعاد ، ص ١٤٦ .

(٤٠) المرجع السابق . ص ١٥٠ .

(٤١) ابن سينا . النجاة ، ص ٣٤٢ .

الفصل الخامس

نظرية السعادة عند مسكوية

(٣٣٠هـ - ٤٢١هـ)

أبو على أحمد بن محمد مسكويه الفيلسوف الطبيب اللغوى المؤرخ ، كان خازنا لكتب عضد الدولة ، واختص من الفلسفة بالناحية الخلقية فألف «تهذيب الأخلاق» ، كما ألف فى التاريخ كتابه «تجارب الأمم» وجرى فيه على نسق خاص هو الاهتمام بمواضع العبرة فى الأحداث التاريخية والتعليق عليها تعليق الحكيم المجرب اشتغل ، بالكيمياء والفلسفة والمنطق مدة طويلة ثم أولع بالآدب والانشاء وكان نفوذه عظيما بالرى . قال أبو حيان فى جملة وصفه لطيف الألفاظ ، سهل المأخذ .

درس الفلسفة اليونانية وتأثر بفلاسفتها لاسيما أرسطو وأفلاطون وجالينوس فاذا ما أضفنا إلى ثقافته اليونانية ثقافته الفارسية والعربية ودراسته للشريعة الإسلامية أدركنا قيمة الموروث الثقافى الذى تركه لنا هذا الفيلسوف .

لقد وضع مسكويه مذهبا فلسفيا فى الأخلاق يجمع بين الجوانب العقلية بقدر متابعته لأرسطو وجوانب أخرى بقدر تأثره بأفلاطون وجالينوس بالإضافة إلى ما أخذه من الشريعة الاسلامية وتجاربه الشخصية[١] ومن أشهر كتبه التى عالجت موضوع الأخلاق «كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» وكتاب «الفوز الأكبر» وكتاب «الفوز الأصغر» و«الحكمة الخالدة» وقد أوضح فى مجمل ما كتب أنه يهدف إلى ايضاح الطريق إلى السلوك المستقيم بعد دراسة علمية تجعل التزام هذا السلوك سهلا ميسورا لا كلفة فيه ولا مشقة[٢] يقول موضحا ذلك: «غرضنا فى هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا : لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة ، وعلى ترتيب تعليمى»[٣] ولعل ذلك ما دفعه إلى جمع «الحكم الخالدة» ليسترشد بها ويسترشد بها غيره، يقول فى ذلك أيضا : «فرأيت أن أنسخ هذه الوصية على جهتها ، ثم الحق بها جميع ما التقطته من وصايا وآداب الأمم الأربع أعنى الفرس والهند والعرب والروم ، ليرتاض بها الأحداث ، ويتذكر بها العلماء ما تقدم لهم من الحكم والعلوم . والتمست بذلك تقويم نفسى ومن يتقوم به بعدى»[٤] تلك هى الدوافع التى دفعت «مسكويه» إلى الاهتمام بعلم الأخلاق الذى أنشأه على منهج يبدأ بدراسة النفس الانسانية ذلك أن الخلق صادر عن النفس حيث

يؤكد على أن الطريق إلى الخلق الحسن والفعل الجميل معرفة النفس فيقول : «والطريق فى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا : ماهى ؟ وأى شئ هى ؟ ولأى شئ أوجدت فينا ؟ أعنى كمالها وغايتها ، وما قواها وملكاتها ، التى اذا استعملناها على ما ينبغى : بلغنا بها هذه الرتبة العلية ؛ وما الأشياء العائقة عنها ؟ وما الذى يزكيها فتفلح ؟ وما الذى يدسيها فتخيب»[٥] فاذا ما أضفنا إلى قوله بأن معرفة النفس هو الطريق الى الفعل الجميل والخلق الحسن اعتقاده ببقاء النفس وخلودها أدركنا حقيقة اهتمامه بدراسة النفس قبل الشروع فى تناول مشكلات الأخلاق وقد عرض لمذهبه فى خلود النفس بقوله : «لما كان طريقنا الى المعاد معلقا باثبات النفس وأنها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج بل جوهر قائم بنفسه وذاته غير قابل للموت»[٦] ثم انتقل مسكويه من دراسة النفس إلى الحديث عن السعادة والخير الأقصى وهذا ما سنحاول أن نعرض له تفصيلا :

أولاً : بين الخير والسعادة :

لما كانت الخيرات هى كمالات الانسان وجب على الانسان الحرص عليها لكى يتحقق كماله الذى هو له .. والا انحط عن مرتبة الانسانية إلى مرتبة البهيمية .. فكل نفس تتشوق إلى أفعالها الخاصة بها . والنفس الانسانية يكون شوقها .. إلى أفعالها الخاصة بها : أعنى العلوم والمعارف ، مع هربها من أفعال الجسم الخاصة . فهو فضيلتها »[٧] وهذا هو المنحنى العقلانى عند مسكويه شأنه فى ذلك شأن فلاسفة الاسلام المتأثرين بأرسطو الذى يجعل أول فضائل النفس الناطقة العلوم والمعارف وأن الشوائب البدنية هى التى تصرف النفس الانسانية عن فضيلة النفس هذه ، لذلك وجب على الانسان أن ينصرف عما يعوق فضيلته يقول مسكويه : » وبحسب طلب الانسان لهذه الفضيلة ، وحرصه عليها : يكون فضله وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الانسان بنفسه ، وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاقته»[٨] وهذا يعنى أن على الانسان أن يلتزم طريق المجاهدة والتصفية «فأما الفضائل أنفسها : فليست تحصل لنا الا بعد أن تطهر نفوسنا من الرذائل ، التى هى أضدادها أعنى شهواتها الرديئة الجسمانية ، ونزواتها الفاحشة البهيمية»[٩] فبقدر حرص الانسان على تحقيق ذاته تكون خيراته وفضيلته التى تحقق للنفس سعادتها . ذلك أن أفعال الانسان ، وقواه ، وملكاته : «التى يختص بها من حيث هو انسان ، وبها تتم انسانيته ، وفضائله : فهى الأمور الارادية : التى بها تتعلق قوة الفكر ، والتمييز والنظر فيها يسمى الفلسفة العملية»[١٠] وهذا هو الجانب التطبيقى للعلوم والمعارف التى هى باب الفضائل الانسانية

وبحسب هذا الجانب نستطيع التمييز بين أفعال الانسان الارادية من جهة كونها خيرات أو شرور . يقول مسكويه : «والأشياء الارادية التى تنسب إلى الانسان تنقسم إلى : الخيرات ، والشرور ، وذلك أن الغرض المقصود من وجود الانسان : اذا توجه الواحد منا اليه ، حتى يحصل هو الذى يجب أن يسمى به خيرا أو سعيدا ، فأما من عاقه عنها عوائق أخر : فهو الشرير الشقى»(١١) اذن يمكننا القول بأن :

أ- السعادة فى حصول الخيرات فالسعيد من حرص على الخيرات .

ب- الشقاوة فى حصول الشرور . فالشقى من وقع فى الشرور بارادته .

وهذا ما يقرره مسكويه فى تعريفه للخيرات والشرور . فيقول :

«الخيرات : هى الأمور التى تحصل للانسان بارادته وسعيه : فى الأمور التى لها أوجد الانسان : ومن أجلها خلق»(١٢) .

«الشرور : وهى الأمور التى تعوقه عن هذه الخيرات : بارادته وسعيه أو كسله وانصرافه»(١٣) وعلى ذلك يكون أفضل الناس من كان أقدر على فعل الخيرات وأشد تمسكا بأفعاله الخاصة . «فالانسان من بين سائر الموجودات : له فعل خاص به : لا يشاركه فيه غيره وهو ما صدر عن قوته المميزة المروية . فكل من كان تمييزه أصح ، ورويته أصدق ، وأختياره أفضل : كان أكمل فى انسانيته» (١٤) وبالتالى كان أكثر سعادة وأتم بهجة» ان سعادة الانسان تكون فى صدور أفعاله الانسانية عنه : بحسب تمييزه ورويته»(١٥) وكمال الانسان متوقف على ادراكه اللذة الحقيقية والسعادة الحقة ولاكمال بغيرهما وأن من سوء الفهم وقصر النظر الوقوف عند اللذات الحسية باعتبار أنها الخير المطلوب ، والسعادة القصوى وهؤلاء وأمثالهم من أصحاب الظنون الخبيثة «جعلوا النفس المميزة الشريفة كالعبد المهين وكالأجير المستعمل فى خدمة النفس الشهوية لتخدمها فى المآكل ، والمشارب ، والمناكح ، وترتبها لها ، وتعدها لها اعدادا كاملا موافقا»(١٦) ان هؤلاء من العامة الرعاع ومن الأراذل الساقطين يشاركون بهذه اللذات الحسية «الخنافس ، والديدان ، وصغار الحشرات ، والهمج من الحيوان»(١٧)أما أهل الكمال فيجدون أن مثل هذه اللذات الجسدية الدنيئة تبعد الانسان عن فضيلته الحقة وعن حقيقة ذاته وأن من سعى إلى الكمال وطلبه تشبه بالملائكة الابرار ، اللذين اصطفاهم الله بقربه ، والانسان صار انسانا بأفضل النفوس (النفس الناطقة) وليست النفس البهيمية التى هى أخس النفوس وأدونها ولا بالنفس الغضبية التى هى أوسط النفوس ،

وبالنفس الناطقة شارك الملائكة ، وبها باين البهائم «فأشرف الناس من كان حظه من هذه النفس : أكثر ، وانصرافه اليها أتم وأوفر»[١٨] فأهل الخيرات وأصحاب الكمالات السعداء على الحقيقة يتفاضلون بقدر تمام عقولهم وسعة علومهم ومعارفهم إلى أن يصيروا إلى غاية ما يمكن للانسان أن يبلغ اليه : من قبول قوة العقل والنطق ، فيصير حينئذ فى الأفق الذى بين الانسان والملك ، ويصير فيهم القابل للوحى ، والمطيق لحمل الحكمة : فتفيض عليه قوة العقل، ويسبح اليه نور الحق ، ولا حالة للانسان أعلى من هذه مادام انسانا »[١٩] ويمكننا استنادا إلى ذلك أن نميز بين حركتين للنفس هما :

١- أحداهما : تحرك النفس نحو ذاتها «وهى التى تحركها نحو العقل الذى هو أول مبدع لله تعالى والذى لاتنقطع مادة مباديه بوجه ولا سبب .

٢- الأخرى : تحرك النفس «نحو الآلات الطبيعية لتكمل الأجرام الهيولانية»[٢٠] .

وتنعكس كل حركة من حركات النفس هذه على حياة الانسان ومصيره . فحركة النفس نحو ذاتها ونحو العقل «تسوقها إلى سعادتها وبقائها اللائق بها أما حركتها نحو الآلات الطبيعية تحطها وتخرجها عن ذاتها[٢١] اذا علم ذلك وجب على الانسان العاقل أن يختط لنفسه منهجا تربويا سلوكيا .

يلتزم السير عليه يقوم على الأسس الآتية :

١- يجب على العاقل أن يعرف ما ابتلى به الانسان من النقائص التى فى جسمه ، وحاجاته الضرورية الى ازالتها وتكميلها ، وينال من كل شئ بقدر الضرورة فى كماله ولا يطلب اللذة البدنية بل قوام الحياة التى تتبعه اللذة .

٢- يجب على العاقل أن يغذو النفس : بغذائها الموافق لها ، المتم لنقصانها وغذاء النفس هو العلم ، والزيادة فى المعقولات ، والارتياض بالصدق فى الآراء ، وقبول الحق حيث كان ، ومع من كان ، والنفور من الكذب ، والباطل : كيف كان ومن أين جاء .

٣- يجب على العاقل الاهتمام بتربية النفس على أدب الشريعة ، ويؤخذ بوظائفها وشرائطها منذ النشأة الأولى حتى يتعود .

٤- ضرورة النظر فى كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك المحاسن فى نفسه بالبراهين .

٥- النظر فى الحساب والهندسة : حتى يتعود صدق القول ، وصحة البرهان : فلا يسكن الا اليها .

٦- من ابتلى بالرذائل ومال بطبعه اليها منذ نشأته الأولى يجب عليه أن يجتهد على التدريج إلى فطام نفسه منها ، وقد يجد فى ذلك مشقة ألا أنه سيصل إلى بعض التهذيب والترويض(٢٢) .

هذا منهج يمكن النفس من الخيرات ويمنحها القدرة على ترك الشهوات يقول مسكويه : «أن النفس العاقلة : اذا عرفت شرف نفسها ، وأحست بمرتبتها من الله عز وجل : أحسنت خلافته فى تربية هذه القوى وسياستها ، ونهضت بالقوة التى اعطاها الله تعالى : إلى محلها من كرامة الله تعالى ، ومنزلتها من العلو والشرف ، ولم تخضع للسبعية ، ولا البهيمية . بل تقوم النفس الغضبية التى سميناها سبعية : وتقودها إلى الأدب بحملها على حسن الطاعة . ثم تستنهضها فى أوقات هيجان هذه النفس البهيمية ، وحركتها إلى الشهوات حتى يقمع بها سلطان تلك ، وتستخدمها فى تأديبها ، وتستعين بقوة هذه على تأبى تلك . وذلك أن هذه النفس الغضبية : قابلة للأدب ، قوية على قمع الأخرى»(٢٣) إلى هذا الحد يمكن للانسان العاقل من تربية نفسه وترويضها والوصول بها إلى عشق الخيرات . ذلك أن «الخير الذى يقصده الكل ، بالشوق : فهو طبيعة تقصد ، ولها ذات ، وهو الخير العام للناس : من حيث هم ناس ، فهم بأجمعهم مشتركون فيها »(٢٤) وهذه الشركة هى التى تجعل المجتمع ككل يتضامن لفعل الخيرات والوصول إلى السعادات .

ثانيا : السعادة والفضيلة

لقد حرص مسكويه على تقديم رؤيته للسعادة على أساس تحديد العلاقة بينها وبين الخيرات والفضائل وقد نهج فى ذلك منهجا يقوم على ذكر أقسام الخير ثم أقسام السعادة ثم أتبع ذلك بالحديث عن مراتب الفضائل والتزاما بهذا المنهج نعرض لكل قسم من هذه الأقسام تفصيلا :

أ- اقسام الخير :

لقدم قدم مسكويه تعريفا للخير مستندا على تعريفات المتقدمين فيقول : «هو المقصود من الكل ، وهو الغاية الأخيرة وقد يسمى الشئ النافع فى هذه الغاية خيرا »(٢٥) والخير يقع على أقسام ومن جهات مختلفة على النحو التالى :

أولا : الخير على ما قسمه أرسطوطاليس :

١- خيرات شريفه منها شرفها من ذاتها ، وتجعل من اقتناها شريفا وهى الحكمة والعقل .

٢- ممدوحة : منها الفضائل والأفعال الجميلة الارادية .

٣- خيرات بالقوة . مثل التهيؤ ، والاستعداد لنيل الخيرات المتقدمة .

٤- خيرات نافعة . وهى تلك التى تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات .

ثانيا : الخيرات على جهة أخرى من القسمة :

١- خيرات هى غايات وتتفرع إلى :

أ- ما هى تامة : كالسعادة ذلك أنا اذا وصلنا اليها . لم نحتج أن نستزيد اليها بشئ آخر.

ب- ما هى غير تامة : كالصحة واليسار ، ذلك أنا اذا وصلنا اليها احتجنا أن نستزيد فنقتنى أشياء أخرى .

٢- خيرات ليست بغايات : كالعلاج ، والتعلم ، والرياضة .

ثالثا : الخيرات على جهة ثالثة من القسمة :

أ- ماهو مؤثر لأجل ذاته .

ب- ماهو مؤثر لأجل غيره .

ج- ماهو مؤثر للأمرين جميعا .

(د) ماهو خارج عنهما .

رابعا : الخيرات على جهة رابعة من القسمة :

أ- ماهو خير على الأطلاق .

ب- ماهو خير عند الضرورة والاتفاق .

ج- ماهو خير لجميع الناس ، ومن جميع الوجوه ، وفى جميع الأوقات .

د- ما ليس بخير لجميع الناس ، ولا من جميع الوجوه .

خامسا : الخيرات على جهة خامسة من القسمة :

أ- منها ماهو فى الجوهر . الله تعالى هو الخير الأول فان جميع الأشياء تتحرك نحوه بالشوق اليه أو لأن مآل الخيرات الألهية : من البقاء ، والسرمدية والتمام منه .

ب- منها ماهو فى الكمية : العدد المعتدل ، والمقدار المعتدل .

ج- منها ماهو فى الكيفية : كاللذات .

د- ما فى الاضافة : كالصداقات والرياسات .

هـ- فى الأين والمتى : كالمكان المعتدل ، والزمان الأنيق البهيج .

و- فى الوضع : كالقعود ، والاضطجاع ، والارتكاء الموافق .

ز- فى الملك : الأموال والمنافع .

ح- فى الانفعال : السماع الطيب ، وسائر المحسوسات المؤثرة .

ك- فى الفعل : كنفاذ الأمر ، ورواج الفعل .

سادسا : الخيرات على جهة سادسة من القسمة :

أ- منها معقولات .

ب- منها محسوسات .

وهكذا يقدم لنا مسكويه جميع ما يمكن أن نطلق عليه خير بوجه[٢٦] من الوجوه ويمكن رد هذه الأقسام إلى بعضها لاشتراكها فى الخيرية التى هى طبيعة الانسان وحقيقته .

وإذا كان الخير هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة فان السعادة خير ما وعلى هذا قدم مسكويه مفهوما للسعادة يتعلق بهذا المعنى فيقول :

«فأما السعادة : فهى الخير : بالإضافة إلى صاحبها ، وهى كمال له»[٢٧] وفى سبيل توضيح هذا المفهوم عرض مسكويه تقسيم السعادة على مذهب أرسطو ثم تقسيم السعادة على مذاهب السابقين على أرسطو مثل فيثاغورس وبقراط وأفلاطون وأشباههم ثم أتبع ذلك برأيه هو . وتفصيل ذلك على النحو التالى :

أولاً : أقسام السعادة على مذهب أرسطو :

١- السعادة فى صحة البدن ولطف الحواس . ويكون ذلك من اعتدال المزاج (جودة السمع والبصر والشم والذوق واللمس) .

٢- السعادة فى الثروة والأعوان ، وأشباههما . فيضع المال فى موضعه ويعمل به سائر الخيرات .

٣- السعادة فى حسن السمعة وطيب الذكر عند الناس خاصة أهل الفضل .

٤- السعادة فى النجاح فى الأمور وذلك بتحقق سعيه على التمام .

٥- السعادة فى جودة الرأى وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد .

ثانيا : أقسام السعادة عند الحكماء السابقين على أرسطو :

لقد اجمعوا على أن الفضائل والسعادة : كلها فى النفس وحدها . وقد قسموا السعادة جعلوها كلها فى قوى النفس وهى .

١- السعادة فى الحكمة .

٢- السعادة فى الشجاعة .

٣- السعادة فى العفة .

٤- السعادة فى العدالة (٢٨) .

ثالثا : أقسام السعادة على رأى مسكوية :

يقول : «أن الانسان ذو فضيلة روحانية : يناسب بها الأرواح الطيبة : التى تسمى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية : يناسب بها الأنعام ، لأنه مركب منهما . فهو بالخير الجسمانى: الذى يناسب به الأنعام ، مقيم فى هذا العالم السفلى مدة قصيرة ليعمره ، وينظمه ويرتبه ، حتى اذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال . انتقل إلى العالم العلوى ، وأقام فيه دائما سرمديا : فى صحبة الملائكة ، والأرواح الطيبة»(٢٩) والمقصود بالسفلى كل محسوس كما أن المقصود بالعلوى كل معقول .

وتنقسم السعادة على هذا النحو أقسام :

١- سعادة الأبدان وهى تتحقق بالأشياء الحسية المتعلقة بأحوالها السفلى يسعد بها الا أنه فى نفس الوقت يطالع الأمور الشريفة ، باحثا عنها ، مشتاقا اليها ، متحركا نحوها ، مغتبطا بها .

٢- سعادة الأرواح الطيبة المستغنية عن الابدان : وهى لاتحتاج إلى شئ من السعادات البدنية : سوى سعادة النفس فقط أعنى المعقولات الأبدية التى هى الحكمة فقط .

٣- سعادة الأبدان والأرواح معا : ما دام الانسان انسانا . فلا تتم له السعادة الا بتحصيل الحالين جميعا ، وليس يحصلان على التمام : الا بالأشياء النافعة فى الوصول إلى الحكمة الأبدية .

وقد بين مسكويه حال كل مرتبة من هذه المراتب من ناحية النقص والكمال والسعادة والشقاء .

فالحريص على السعادة البدنية المتعلقة بالأشياء الحسية ناقص مقصر عن أصحاب الأرواح الطيبة المستغنية عن الابدان ولذلك ليس يخلو ولا يتعرى من الآلام والحسرات الناتجة عن خداع الطبيعة والزخارف الحسية وهو غير كامل على الاطلاق ، ولا سعيد تام .

أما أصحاب الأرواح الطيبة فهم أصحاب السعادة التامة بما توفر لهم من الحكمة يقيمون بروحانياتهم بين الملأ الأعلى ، يستمدون منه لطائف الحكمة ، ويستنيرون بالنور الألهى . وهم أبدا لا يتعرضون للآلام والحسرات ، مسرورين بذواتهم ، مغتبطين بحالهم(٣٠) .

(ج) مراتب الفضائل:

١- أول رتب الفضائل : تسمى السعادة وهى رتبتان :

الرتبة الأولى : «يصرف ، الانسان أرادته ، ومحاولاته إلى مصالحه فى العالم المحسوس والأمور المحسوسة : فى أمور النفس ، والبدن ، وما كان من الأحوال متصلا بهما ، ومشاركا لهما :

من الأمور النفسانية ، ويكون تصرفه فى الأحوال المحسوسة : تصرفا لايخرج به عن الاعتدال : الملائم لأحواله الحسية(٣١) .

المرتبة الثانية : يصرف الانسان فيها ارادته ومحاولاته : إلى الأمر الأفضل : من صلاح النفس والبدن ، من غير أن يلتبس مع ذلك بشئ من الأهواء والشهوات ، ولا يكترث بشئ من النفسيات المحسوسة ، الا بما تدعوه اليه الضرورة»(٣٢) .

٢- الفضيلة الالهية المحضة : اذا تدرج الانسان فى مراتب الفضيلة وصل أرقى الفضائل فى هذه الرتبة وهى الفضيلة الآلهية المحضة «وهى التى لايكون فيها تشوق إلى آت ، ولا تلفت إلى ماض ، ولا تشييع لحال ، ولاتطلع إلى ناء ، ولاضن بقريب ، ولاخوف ولافزع من أمر ، ولا شغف بحال ، ولا طلب لحظ من حظوظ الانسانية ، ولا من الحظوظ النفسانية

أيضا ، ولا ما تدعو الضرورة اليه : من حاجة البدن والقوى الطبيعية ولا القوى النفسانية . لكن يتصرف بتصرف الخير العقلى فى أعالى رتب الفضائل ، وهو صرف الوقت إلى الأمور الألهية ومعاناتها . ومحاولاتها . بلا طلب عوض»(٣٣) نحن أمام حالة من التصوف الداعى إلى التصفية والتخلية والتحلية بضرب من التوحد الخالص الذى تتداعى فيه الثنائية بكل صورها.

٣- آخر المراتب فى الفضيلة : أن تكون أفعال الانسان كلها : أفعالا الهية . وهذه الأفعال هى خير محض . وسبيل ذلك كما يحدده مسكويه بقوله : «فأفعال الانسان : اذا صارت كلها الهية ، فهى كلها انما تصدر عن لبه وذاته الحقيقية التى هى عقله الالهى : الذى هو ذاته بالحقيقة ، وتزول وتنهار ، وتموت سائر دواعى طباعه البدنى : بسائر عوارض النفسين البهيمتين ، وعوارض التخيل المتولد عنهما ، وعن دواعى نفسه الحسية : فلا يبقى له حينئذ ارادة ، ولا همة خارجتان عن فعله : من أجلهما يفعل ما يفعل ، لكنه يفعل ما يفعله : بلا ارادة ، ولا همة فى سوى الفعل»(٣٤) هذه الحال هى آخر رتب الفضائل .

وهكذا يكون الخير الأقصى والسعادة القصوى فى التلاحم بين الفضائل والسعادة ويتم ذلك بعلم ومعرفة واجتهاد وتصفية وتدرج فى مدارج الصعود بشوق وعشق يوحدان بين العاشق والمعشوق بين المريد والارادة .

ثالثا : السعادة كمال والشقاوة نقص :

لقد سبق القول أن مسكويه أثبت أن للنفس جهتين من الحركة :

أحداهما : نحو ذاتها وهى التى تحركها نحو العقل الذى هو أول مبدع لله تعالى والذى لاتنقطع مادة مباديه بوجه ولا سبب . وتلك الجهة هى التى تسوق النفس إلى سعادتها وبقائها اللائق بها . وكلما امضت النفس فى هذه الجهة توحدت بها وتداخلت إلى ذاتها وتوجهت نحو باريها ومبدعها الواحد الذى به وجدت الوحدة فى كل موجود وبه دام البقاء السرمدى لما دام»(٣٥) لذلك فان السعادة والكمال فى أن تتحرك النفس الانسانية فى هذه الجهة وتحرص على العلو والارتقاء فى مدارج هذا الكمال .

الأخرى : تتجه نحو الآلات الطبيعية لتكمل الاجرام الهيولانية وهذه الجهة اذا تحركت فيها النفس تحطها وتخرجها عن ذاتها ، وكلما توغلت فيها تشبثت بها وتكثرت وخرجت بها عن ذاتها وحقها من الشقاء ما تقتضيه هذه الحال (٣٦) .

وطالب السعادة والكمال من أهل الشرف والبصيرة يجب عليه أن يتجه بنفسه الوجهة الشريفة وذلك بمجاهدة النفس وترويضها على النحو التالى :

١- أن يقوى عزيمته على ما يسوقه إلى سعادته وحياته الأبدية .

٢- القرب من الله عز وجل .

٣- قمع الشهوات وردع النفس بما وهب له من العقل .

٤- الحرص على التعاون مع غيره من الناس ذلك أنه محتاج إليهم وهم محتاجون اليه لتتم الحياة الصالحة له ولهم .

٥- المعاناة فى طلب الهداية والتعليم بمعاونة غيره ، واستخدام عقله الذى سخر له .

٦- ضرورة معاونة الناس بنفسه كما أعانوه بنفوسهم .

٧- أن يأخذ من الدنيا بطرف ومن الآخرة بطرف ، فان الانقطاع للآخرة فيه جور على الناس . حيث يحتاجهم ولا يعاونهم فيكون من بين هؤلاء الذين وطنوا أنفسهم على الأخذ دون العطاء .

٨- بذل المعونة على شريطة العدل إن عاون كثيرا طلب كثيرا وإن عاون قليلا طلب قليلا . لا من حيث الكم بل من حيث الكيف .

٩- أن يتناول من الدنيا بقدر مرتبته وعلى حسب منزلته التى قسمت له فلا يطلب ما ليس له ولا يقصر عما جعل له .

١٠- الدخول تحت الشريعة الحقة والالتزام بالدين والتخلق بالأخلاق الجميلة ويسير بالسير الفاضلة (٣٧) .

هذا مطلوب أهل الكمال الذى هو السعادة . أما أهل النقائص من الأشقياء يحرصون على الملذات والشهوات ويقفون عند مستوى الحس يهملون العقل ولا يلتزمون خلقاً جميلاً ، أو سلوكاً فاضلاً أو شريعة حقة .

رابعا : السعادة والحكمة :

إن الحكيم هو السعيد ، ذلك لاتساع دائرة المعرفة وإدراك قيمة العقل المسخر له والنزوع الى اللذات المعنوية والانصراف عن اللذات الحسية . وقد جعل مسكويه تحصيل السعادة بالحكمة فيقول : «إن تحصيل السعادة على الاطلاق يكون بالحكمة ، وللحكمة جزءان نظرى

وعملى فبالنظرى يمكن تحصيل الاراء الصحيحة وبالعملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة»(٣٨) وبهذا بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها يطببون النفوس ويعالجون من أسقام الجهالة . والحكمة النظرية تشتمل على علوم من بينها علم المنطق وهو «آلة يفرق بها بين الحق والباطل فى الأمور وبين الصدق والكذب فى الأقاويل ثم جعلت هذه الآلة عيارا وقانونا فيما يسلك من طريق النظر»(٣٩) أما الحكمة العملية فقد فصلت فى كتب الأخلاق التى تتهذب بها النفس ثم فى تدبير المنزل ثم فى تدبير الملك وهى صناعة الملك ، وقالوا من كمل سياسة نفسه وتهذيب أخلاقه وقمع عدو نفسه الذى بين جنبيه ، صلح لتدبير منزل ، ومن صلح لتدبير منزل صلح لتدبير مدينة ، ومن صلح لتدبير مدينة صلح لتدبير مملكة ، فإذا استكمل الانسان هذين الجزئين من الحكمة فقد استحق أن يسمى حكيما وفيلسوفا وقد سعد السعادة التامة»(٤٠) على هذا ، النحو يجعل مسكويه الحكمة هى السعادة والحكيم هو السعيد التام . ذلك أن الحكيم قادر على النظر فى الموجودات القريبة والبعيدة الضابط لحركة النفس صعودا وهبوطا وينتقل من الكثرة إلى الوحدة حتى يتيقن من المبدأ الأول الذى لا يتقدمه شئ . وإذا كانت النفس العاقلة من الانسان باقية بعد موته وأنها غير قابلة للفناء ، فقد جمع الحكماء بين سعادة الدنيا والآخرة وهى السعادة العليا التى هى للأنفس الروحانية فسعادة الدنيا كالظل والشبح للسعادة العليا .

بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية المطاف فى عرض نظرية السعادة عند مسكويه على قدر ما يحتمله موضوع البحث . والخلاصة التى ننتهى إلى ذكرها تؤكد على حقيقة تأثر مسكويه بكل من أرسطو وأفلاطون بالإضافة إلى مؤثرات شرقية من هندية وفارسية ثم ثقافته العربية الإسلامية البارزة فى تأكيده على ضرورة التمسك بالشريعة الحقة والوقوف على ما جاء به الوحى من فضائل وخيرات كلف الرسل صلوات الله عليهم بتبليغها . صحيح أننا نجد أنفسنا أمام أخلاط من ثقافات شتى إلاّ أننا لانعدم وحدة المنهج واتساق الفكر فى اطار لا يفتقد إلى العقلانية على الرغم من كل ما فيه من وجد واشراق .

هوامش الفصل الخامس

(١) د. أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ص١٣٩ .

(٢) د. توفيق الطويل ، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ ، ص١٣٩ .

(٣) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، تحقيق ابن الخطيب ، الطبعة المصرية ومكتبتها ، ص ٩ .

(٤) مسكويه ، الحكمة الخالدة ، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى دار الأندلس ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٨٣ ، ص٥ ، ٦ .

(٥) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٩ .

(٦) مسكويه ، الفوز الأصغر ، بيروت سنة ١٣١٩ ، ص ٣ .

(٧) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص١٨ .

(٨) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٩) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٠) المرجع السابق ص ١٩ .

(١١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

(١٤) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٥) المرجع السابق ص ٢٢ .

(١٦) المرجع السابق ص ٥٣ .

(١٧) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٨) المرجع السابق ص ٥٦ .

(١٩) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٢٠) مسكويه ، الفوز الأصغر ، ص ٦٠ .

(٢١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٢) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ص٥٩-٦١ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٢٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٦) المرجع السابق ص ٨٥ - ٩٠ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٩٠ - ٩٤ .

(٢٩) المرجع السابق ص ٩٤ .

(٣٠) المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٧ .

(٣١) المرجع السابق ص ٩٨ .

(٣٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣٣) المرجع السابق ص ٩٩ .

(٣٤) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٣٥) مسكويه ، الفوز الأصغر ، ص ٦١ .

(٣٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣٧) المرجع السابق ص ٦٠ - ٦٥ .

(٣٨) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٦٧ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٦٧ ، ٦٨ .

الفصل السادس

نظرية السعادة عند أبو حامد الغزالى

(٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ)

الأمام زين الدين حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الشافعى فى الفروع الأشعري فى الأصول .

يقول السبكى فى طبقاته : «حجة الإسلام ومحجة الدين التى يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشتات العلوم والمبرز فى المنقول منها والمفهوم .. جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفى بحلاوة مقاله ، ويحمى حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله حتى أصبح الدين وثيق العرى وانكشفت غياهب الشبهات وما كانت الا حديثا يفترى»[١] قرأ فى صباه طرفا من الفقه ببلده (طوس) على أحمد بن محمد الراذكانى ، ثم سافر إلى (جرجان) إلى الامام أبى نصر الإسماعيلى وعلق عنه التعليقه ثم رجع إلى (طوس) ، ثم قدم (نيسابور) ولازم امام الحرمين وجد واجتهد حتى برع فى المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد عليهم وأبطال دعاويهم وصنف فى كل فن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها . بعد وفاة شيخه امام الحرمين الجوينى خرج الغزالى إلى العسكر قاصدا الوزير نظام الملك اذ كان مجلسه مجمع أهل العلم وملاذهم فناظر الأئمة العلماء فى مجلسه وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم وأعترفوا لفضله وتلقاه الصاحب بالتعظيم والتبجيل وولاه تدريس مدرسته ببغداد وأمره بالتوجه اليها فقدم بغداد فى سنة أربع وثمانين وأربعمائة ودرس بالنظامية وأعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة واشاراته اللطيفة وأحبوه وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة عظيم الجاه زائد الحشمة عالى الرتبة مسموع الكلمة مشهور الاسم تضرب به الأمثال وتشد اليه الرحال .. وظل على هذا الحال إلى أن تعرض لأزمته النفسية التى شرحها فى كتابه «المنقذ من الضلال» فيقول : «وقد كان ظهر عندى أنه لامطمع لى فى سعادة الآخرة الا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله ، قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والانابة إلى دار الخلود

والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق . ثم لاحظت أحوالى ، فاذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى - وأحسنها التدريس والتعليم - فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة »[٢] .

وقد نتج عن هذا الاحساس أن قرر الغزالى السفر إلى مكة قاصدا بيت الله الحرام فى ذى الحجة سنة ثمان وثمانين ثم عاد إلى دمشق بعد أن جاور بيت المقدس مدة .. وكان ذلك الخروج من بغداد مواكبا لعزمه على ترك العلوم الفوائت التى صرف همته منذ صباه إلى تحصيلها وأوغل فى بحثها الا أنها لم تشف غليله . يقول فى وصف حاله مع العلم «سألتنى أيها الأخ فى الدين ، أن أبث اليك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، إلى يفاع لاستبصار، وما استفدته أولا من علم الكلام ، وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، وما أزدريته ثالثا من طرق التفسلف ، وما أرتضيته أخرا من طريق التصوف »[٣] فكما خرج من بغداد قاصدا بيت الله الحرام خرج من هذه العلوم قاصدا طريقة التصوف ذلك أن بيت الله الحرام مصدر سكينة للنفس والقلب ومرتعا خصبا للأرواح الطاهرة فكذلك التصوف .

يقول الغزالى : «ثم انى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله »[٤] هذا طرف من رحلة الامام الغزالى إلى الحق واجتهاده فى تحصيل السعادة فى الآخرة .. ولعل هذه الرحلة تكشف عن منهج الامام الغزالى فى تحصيل السعادة لمن أراد . وهو محور هذا البحث الذى يتناول نظرية السعادة عند الغزالى .

أولا : النفس حقيقتها وطبيعتها :

ان فلسفة الغزالى الأخلاقية ذات طابع نفسى . فالنفس عنده محور الاعتقاد والسلوك وقد جعل معرفة الله تعالى متوقفة على معرفة النفس وذلك أمر طبيعى عند واحد من أعلام التصوف السنى القائم على تربية النفس وترويضها على منهج من الكتاب والسنة . يقول الغزالى : «أعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس كما قال سبحانه وتعالى

«سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت : ٥٣) وقال النبى صلى الله عليه وسلم (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وليس شئ أقرب اليك من نفسك فاذا لم تعرف نفسك فكيف تعرف نفسك»[٥] وفى كثير من الأحيان يتصور كثير من الناس أنه قد عرف نفسه فاذا ما سئل عن نفسه أشار إلى أعضاء بدنه متصوروا أن النفس هى البدن بكل ما يشتمل عليه من أعضاء . وذلك اعتقاد باطل يؤدى إلى طلب اللذة الحسية البدنية والانصراف عن طلب الحقيقة : يقول الغزالى : «فان قلت انى أعرف نفسى فانما تعرف الجسم الظاهر الذى هو اليد والرجل والرأس والجثة ولاتعرف مافى باطنك من الأمر الذى به اذا غضبت طلبت الخصومة واذا اشتهيت طلبت النكاح ، واذا جعت طلبت الأكل ، واذا عشت طلبت الشرب ، والدواب تشاركك فى هذه الأمور ، فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدرى أى شئ أنت ومن أين جئت إلى هذا المكان ، ولأى شئ خلقت ، وبأى شئ سعادتك ، وبأى شئ شقاؤك ، وقد جمعت فى باطنك صفات ، منها صفات البهائم ، ومنها صفات السباع ، ومنها صفات الملائكة» [٦] وعلى هذا النحو يكون الانسان مركب من جسد ومن نفس ، والنفس تتعدد قواها : البهيمية ، والسبعية والناطقة . وفرق بين الجسم والنفس وبين كل من هذه القوى مما يتوقف عليه حقيقة الانسان «اعلم أن الله تعالى خلق الانسان من شيئين مختلفين أحدهما . الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المركب المؤلف ، الترابى الذى لايتم أمره الا بغيره ، والآخر هو النفس الجوهرى المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام» [٧] أن هذه القسمة تزداد وضوحا بالتدبر فى كتاب الله ذلك أن الله عز وجل قد بين فى وضوح من الآيات عظم أمر النفس ، يقول الغزالى : «ولما كان ملاك الأمر معرفة النفس عظم الله أمره ونسبه إلى نفسه تخصيصا واكراما فقال تعالى (أنى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) (ص : ٧١) فنبه على أن الانسان مخلوق من جسم مدرك بالبصر ونفس مدركة بالعقل والبصيرة لا بالحواس وأضاف جسده الى الطين وروحه إلى نفسه وأراد بالروح ما نعنيه بالنفس منبها لأرباب البصائر أن النفس الانسانية من الأمور الالهية وأنها أجل وأرفع من الأجسام الخسيسة الأرضية ولذلك قال تعالى «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى» (الاسراء : ٨٥) [٨] ويتضح منهج الغزالى فى تحديد طبيعة النفس باعتبارها حقيقة الانسان وجوهره وقد عبر عنها «بالروح» حيث يقول : «فالروح حقيقة جوهرك ، وغيرها غريب منك وعارية عندك ، فالواجب عليك أن تعرف هذا ، وتعرف أن لكل

واحد من هؤلاء غذاء وسعادة»[٩] وقد يتصور البعض أن الغزالى قد خلط بين معانى النفس والروح والقلب والعقل والحقيقة أنه ميز بين هذه المعانى فى كثير من المواضع على النحو التالى :

١- القلب : وهو يطلق لمعنيين

- اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر ، وفى باطنه تجويف فيه دم أسود وهو منبع الروح الحيوانى ومعدنه .

- لطيفة ربانية روحانية بهذا القلب الجسمانى تعلق يضاهى تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات ، وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب .

٢- الروح : وهو يتعلق لمعنيين

- جسم لطيف بخارى حامله دم أسود منبعه تجويف القلب الجسمانى وينشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر اجزاء البدن وجريانها فى البدن وفيضان أنوار الحياة .

- اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الذى هو أحد معنى القلب وهو الذى أراده الله تعالى بقوله : «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى» (الاسراء : ٨٥) وهو أمر عجيب ربانى يعجز أكثر العقول والأفهام عند درك حقيقته .

٣- النفس : وهو أيضا مشترك بين معنيين

- أنه يراد به المعنى الجامع لقوتى الغضب والشهوة فى الانسان . وهذا الاستعمال هو الغالب على الصوفية فهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان فيقولون لابد من مجاهدة النفس وكسر شهوتها واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم أعدا عدوك نفسك التى بين جنبيك .

- اللطيفة التى ذكرناها وهى حقيقة الانسان ونفسه وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها (النفس المطمئنة ، النفس اللوامه ، النفس الأمارة بالسوء) .

٤- العقل : المتعلق بالغرض معنيان

- قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله خزانة القلب .

– قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعنى تلك اللطيفة التى هى حقيقة الانسان . وحيث ورد فى القرآن والسنة ذكر القلب . فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الأشياء[١٠] على هذا النحو فصل الامام الغزالى القول فى معانى القلب والنفس والروح والعقل ومن الملاحظ أن هناك معنى مشترك فى الانسانية بين هذه المعانى فالقلب والروح والنفس والعقل من جهة الادراك والعلم والفقه والتوجيه والتصفية واحد .

والحديث عن حقيقة النفس وطبيعتها يستلزم معرفة قوى النفس وقد تناول الغزالى قوى النفس وأقسامها تفصيلا فى كثير من المواضع ، الا أننا سنقف عند الجملة المشوقة إلى التفصيل على حد قوله : «فان قلت فصف لى من أمر النفس جملة مشوقة إلى التفصيل» .

١– النفس الحيوانية : وقد ذكر الغزالى أن لهذه النفس بالجملة .

أ– القوة المحركة وقد قسمها قسمين :

– باعثة وهى تلك القوة النزوعية الشوقية التى تبعث على الحركة وهى شعبتان :

الشعبة الأولى : تسمى شهوانية . وهى تبعث على تحريك يقرب من الأشياء التى يعتقدها صاحبها ضرورية أو نافعة طلبا للذة .

الشعبة الثانية : تسمى غضبية وهى قوة تبعث على تحريك يدفع به الشئ الذى يعتقد فيه أنه ضار أو مفسد طلبا للغلبة .

٢– مباشرة للحركة وهى القوة التى تنبث فى الأعصاب والعضلات ومن شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعصاب الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فتصير الأعصاب والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ .

ب– القوة المدركة وهى قسمان :

* ظاهرة وهى الحواس الخمس .

* الباطنة وتتشعب إلى خمسة :

الأولى : الخيالية تبقى فيها صور الأشياء المحسوسة بعد غيبتها . (الحس المشترك) .

الثانية : الحافظة تمسك صور الأشياء .

الثالثة : القوة الوهمية تدرك معانى غير محسوسة من المحسوسات الجزئية .

الرابعة : الذاكرة وهى الحافظ للمعانى التى ليست محسوسة .

الخامسة : المفكرة شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض بحسب الاختيار .

٢- النفس الانسانية : من حيث هى انسانية فينقسم قواها إلى :

أ- قوة عالمة : أن العلوم انما تحصل فيها من الله تعالى بواسطة قال الله تعالى : «ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » (أية ٥١ سورة الشورى) فكان للنفس منها وجهين :

الوجه الأول : إلى البدن ويجب أن يكون مستوليا غير قابل البتة ولا منفعل عن عوارض البدن وشهواته .

الوجه الثانى : إلى الجنبة الشريفة العالية (الملائكة الموكلة بالنفوس الانسانية لافاضة العلوم عليها) .

ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هنالك مستمدا التأثير فانها مهبط أسباب سعادته .

وهذه القوة النظرية العالمة هى التى من شأنها أن تتلقى المعانى الكلية المجردة عن العوارض التى تجعلها محسوسة جزئية : ثم هذه القوة بالنسبة الى العلوم التى تحصل فيها على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : كنسبة الطفل إلى الكتابة .

المرتبة الثانية : كحال الصبى المميز المراهق للبلوغ .

المرتبة الثالثة كحال الكاتب الحاذق الصانع الغافل عن الكتابة .

والمرتبة الأخيرة يتفاوت فيها درجات الناس ومراتبهم بكثرة المعلومات وبقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها .

ب- قوة عاملة : وهى خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما ترسم . وهى قوة ومعنى للنفس هو مبدأ حركة بدن الانسان إلى الأفعال المعينه الجزئية المختصة بالفكر والروية على ماتقتضيه القوة العالمة النظرية وينبغى أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية

بحيث لاتنفعل هذه القوة عنها وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة واشارتها[١١] .

تلك هى أقسام النفس وقواها وفق ما يحقق الغرض من موضوع دراستنا . وقد انتهى الغزالى إلى القول : «انما خاصته التى لأجلها خلق - أى الانسان - قوة العقل ودرك حقائق الأشياء فمن استعمل جميع قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة فحقيق بأن يلحق بهم وجدير بأن يسمى ملكا وربانيا كما قال «ان هذا الا ملك كريم» (يوسف: ٣١) ومن صرف همته إلى اتباع اللذات البدنية يأكل كما يأكل الأنعام فقد نزل إلى أفق البهائم»[١٢] بهذا يكون التعرف على حقيقة النفس وقواها أهم عوامل النجاح فى تربية النفس وترويضها وتأديبها بالمكارم من الأخلاق والارتقاء بها فى ملكوت روحانية .

ثانيا : الفضائل ومراتبها مما ينال به السعادة

لقد اهتم الغزالى بكل ما يتصل بالانسان من ناحية العلم والعمل ثم بين وسائل السمو والارتقاء والارتفاع والاتضاع والتدرج فى مدارج الكمال . وجعل الأدب مفتاح الخيرات والفضائل أبواب السعادات . وهو لذلك يقف عند الأدب وخصه بكثير عنايته وقضى عمره فى التأديب والتعليم والترويض فإذا كان مقصد ذوى الألباب لقاء الله تعالى فى دار الثواب فلا طريق إلى ذلك الا بالعلم والعمل [١٣] والتخلق بأحسن الخلق ومن خالف ذلك فقد هلك «فالخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين ، وهو على التحقيق شطر الدين وثمرة مجاهدة المتقين ورياضة المتعبدين ، والأخلاق السيئة هى السموم القاتلة والمهلكات الدامغة والمخازى الفاضحة والرذائل الواضحة والخبائث المبعدة عن جوار رب العالمين ، المنخرطة بصاحبها فى سلك الشياطين ، وهى الأبواب المفتوحة إلى نار الله تعالى الموقدة التى تطلع على الأفئدة ، كما أن الأخلاق الجميلة هى الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان وجوار الرحمن» [١٤] وبهذا يمكننا القول أن أساس نيل السعادة الحقيقية يكون بالقرب من الله ذلك الذى يتحقق بتهذيب الخلق وترويض النفس ، وينكشف النور الجلى ويظهر معدن الانسان الحقيقى وجوهره الروحانى . ولبيان ذلك تفصيلا نتحدث عن :

الأدب : يقول الغزالى : «الأدب تأديب الظاهر والباطن فاذا تهذب ظاهر العبد وباطنة صار صوفيا أديبا ومن الزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة»[١٥] والأدب عند

الغزالى يجمع بين العمل وفق أحكام الشريعة والعمل وفق مقتضى الحقيقة كما هو عند أصحاب الطريق من الصوفية ، وهذا جماع الأدب . وأول مراتب الأدب الأدب فى الدين ، يقول الغزالى : «أن أكمل الأخلاق وأعلاها ، وأحسن الأفعال وأبهاها ، هو الأدب فى الدين وما يقتدى به المؤمن من فعل رب العالمين ، وأخلاق النبيين والمرسلين»[١٦] وأرقى مصادر الأدب وأشرفها فى متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

يقول الغزالى : «ولا مقام أشرف من متابعة الحبيب صلى الله عليه وسلم فى أوامره وأفعاله وأخلاقه والتأدب بآدابه قولا وفعلا وعقدا ونية .. ومن تأدب بآداب الصالحين فانه يصلح لبساط الكرامة ، وبآداب الأولياء لبساط القربة ، وبآداب الصديقين لبساط المشاهدة وبآداب الأنبياء لبساط الأنس والانبساط ومن حرم الأدب حرم جوامع الخيرات ، ومن لم تربضه أوامر المشايخ وتأديباتهم فانه لا يتأدب بكتاب ولا سنة ومن لم يقم بآداب أهل البداية كيف يستقيم له دعو مقامات أهل النهاية ، من لايعرف الله عز وجل لم يقبل عليه ، ومن لم يتأدب بأمره ونهيه كان عن الأدب فى عزلة ، وآداب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها برؤية مجريها ، العبد يصل بطاعته إلى الجنة وبأدبه إلى الله تعالى ، والتوحيد موجب يوجب الإيمان فمن لا ايمان له لا توحيد له ، والإيمان موجب يوجب الشريعة فمن لا شريعة له لا ايمان له ولا توحيد له ، والشريعة موجب يوجب الأدب فمن لا أدب له فلا شريعة له ولا ايمان له ولا توحيد له ، وترك الأدب موجب يوجب الطرد ، فمن أساء الأدب على البساط رد إلى الباب ومن أساء الأدب على الباب رد إلى سياسة الدواب . وأنفع الآداب التفقه فى الدين والزهد فى الدنيا والمعرفة بما لله عليك ، واذا ترك العارف أدبه مع معروفة فقد هلك مع الهالكين»[١٧] أننا أمام توصيف كامل للأدب . فالأدب هو الشريعة وهو التوحيد وهو الإيمان .. انه الغاية القصوى وفى نفس الوقت الوسيلة العظمى للنجاة من الهلاك بالأدب تتم الخيرات وتتحقق السعادات .

الفضائل : اذا كان الأدب تأديب الظاهر والباطن وتهذيب الأخلاق . فأن الفضائل مادة الأدب وأداته التى تكمل بها النفس وتزكوا وتتحقق السعادة وتحصل .

يقول الغزالى : «اذا عرف أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها»[١٨] وعلى هذا الأساس أوجب ضرورة معرفة الفضائل جملة وتفصيلا .

أ- الفضائل جملة : تنحصر الفضائل بجملتها فى معنيين :

المعنى الأول : جودة الذهن والتمييز وذلك من أجل التمييز بين السعادة والشقاوة فيعمل به، وليعتقد الحق فى الأشياء على ماهى عليه عن براهين قاطعة مفيدة لليقين لا عن تقليدات ضعيفة ولا عن تخييلات مفتعلة واهية .

المعنى الثانى : حسن الخلق ويكون بازالة جميع العادات السيئة التى عرف الشرع تفاصيلها فيبغضها ويتجنبها كما يتجنب المستقذرات والتعود على العادات الحسنة والاشتياق اليها وايثارها والتنعم بها واستلذاذ الطاعة واستكراه المعصية على الدوام فى جملة العمر ، وكل ما كان العمر أطول كانت الفضيلة أرسخ وأكمل ، ولذلك لما سئل رسول الله عليه السلام عن السعادة . قال : «طول العمر فى طاعة الله»[١٩] وتحصل هذه الفضائل وتكتسب على وجهين :

الوجه الأول : بتعلم بشرى وتكلف اختيارى يحتاج فيه إلى زمان وتدرب وممارسة .

الوجه الثانى : يحصل بجود الهى .

وعلى هذا فالفضيلة تحصل بالطبع تارة وطورا بالاعتياد ، ومرة بالتعلم ، «فمن تضافرت فى حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعا واعتيادا وتعلما فهو فى غاية الفضيلة»[٢٠].

ب- الفضائل تفصيلا : الفضائل كثيرة وتجمعها أربعة تشمل شعبها وأنواعها هى :

١- فضيلة الحكمة : يقول الغزالى «فأما الحكمة فنعنى بها ما عظم الله تعالى فى قوله : «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ، (البقرة : ٢٦٩) وما أراده الرسول حيث قال (الحكمة ضالة المؤمن)[٢١] وهى منسوبة إلى القوة العقلية والنفس منسوبة اليها ، وللنفس على هذا الوجه قوتين :

احداهما تلى جهة فوق وهى التى بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية من الملأ الأعلى وهى العلوم اليقينية الصادقة أزلا . وهى الحكمة الحقيقية . وهى الحكمة النظرية.

القوة الثانية : هى التى تلى جهة تحت أعنى جهة البدن وتدبيره وسياسته وبها تدرك النفس الخيرات فى الأعمال وتسمى العقل العملى وبها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل بلده وأهل منزله . واسم الحكمة لها من وجة كالمجاز ، وهى بالنسبة للأولى كالكمال والتتمة . وهى

الحكمة الخلقية التى تسوس القوة الغضبية والشهوانية وتقدر حركاتها بالقدر الواجب فى الانقباض والانبساط ، وهى العلم بصواب الأفعال . ولها رذيلتان وهما الخب والبله (الأفراط والتفريط) .

٢- فضيلة الشجاعة : «هى فضيلة القوة الغضبية لكونها قوية ومع قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع فى أقدامها وأحجامها وهى وسط بين رذيلتيها المطبقتين بها وهما التهور والجبن»(٢٢) والاستقامة فى طلب الوسط بين هذه الأطراف وهو شديد حالة حال الصراط فى الآخرة ومن استقام على الصراط فى الدنيا استقام على الصراط فى الآخرة .

٣- فضيلة العفة : يفضيلة القوة الشهوانية وهى انقيادها على تيسر وسهولة للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب اشارتها . ويكتنفها رذيلتان الشره والخمود»(٢٣) والافراط والتفريط فى ذلك نقصان ، وإنما الكمال فى الاعتدال «ومعيار الاعتدال العقل والشرع»(٢٤) وعلى العاقل أن يقف عند الغاية المطلوبة من خلق الشهوة حيث يقع تحت خلق الشهوتين شهوة الفرج وشهوة البطن حكمتين عظيمتين : «أحداهما : ابقاء الشخص بالغذاء والنوع بالحرث ، فإنهما ضروريتان فى الوجود بحكم اجراء الله سنته بمشيئة الله الأزلية التى لايجد لها تبديلا ولاتحويلا . والثانية : ترغيب الخلق فى السعادة الأخروية فانهم ما لم يحسوا بهذه اللذات والآلام لم يرغبوا فى الجنة ولم يحذروا النار»(٢٥) .

٤- فضيلة العدالة : ان فضيلة العدل «حالة للقوى الثلاث فى انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب فى الاستعلاء والانقياد ، فليس هو جزءا من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل»(٢٦) .

تلك هى الفضائل التى يعتبرها الغزالى أمهات الفضائل وتندرج تحت كل فضيلة من الفضائل الأربع فضائل فرعية . لامجال للخوض فيها على التفصيل .

الكمال : اذا كان الكمال المطلق لله وحده والكمال البشرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم. كان على الانسان أن يسعى لتحقيق كماله الانسانى على قدر طاقة البشر ذلك أن الكمال محبوب على كل وجه . يقول الغزالى : «ان كل كمال محبوب لأن الكمال من الصفات الآلهية ، والصفات الآلهية كلها محبوبة بالطبع للمعنى الربانى من جملة معانى الانسان ، وهو الذى لا يبليه الموت فيعدمه ولا يتسلط عليه التراب فيأكله ، فإنه محل الايمان والمعرفة وهو الواصل إلى لقاء الله تعالى والساعى اليه .. مطلوب القلوب الكمال ، والكمال بالعلم

والقدرة وتفاوت الدرجات فيه غير محصور ، فسرور كل انسان ولذته بقدر ما يدركه من الكمال»(٢٧) .

وقد يتداخل الكمال الوهمى مع الكمال الحقيقى ولذلك لزم بيان الكمال الحقيقى حتى يتميز الحق من الباطل وبيانه كما يقول الغزالى : «أن كمال العلم لله تعالى من ثلاثة أوجه : (أحدها) من حيث كثرة المعلومات وسعتها ، فإنه محيط بجميع المعلومات ، فلذلك كلما كانت علوم العبد أكثر كان أقرب الى الله تعالى (الثانى) من حيث تعلق العلم بالمعلوم على ماهو به ، وكون المعلوم مكشوفا به كشفا تاما ، فإن المعلومات مكشوفة لله تعالى بأتم أنواع الكشف على ماهى عليه ، فلذلك مهما كان علم العبد أوضح وأبقن وأصدق وأوفق للمعلوم فى تفاصيل صفات العلوم كان أقرب الى الله تعالى (الثالث) من حيث بقاء العلم أبد الآباد . بحيث لايتغير ولا يزول ، فإن علم الله تعالى باق لايتصور أن يتغير ، فكذلك مهما كان علم العبد بمعلومات لايقبل التغير والانقلاب كان أقرب إلى الله تعالى»(٢٨) وعلى هذا فكمال العلم للانسان ما كان أكثر وأوسع وما كان أوضح وأيقن وأصدق وأوفق وما كان أدوم وأخلد . وهذا كله يتحقق فى معرفة الله عز وجل وهو العلم المحقق للسعادة . كما يقول الغزالى : «لاسعادة الا فى معرفة الله تعالى»(٢٩) والعلوم النافعة التى تساعد على تحقيق ذلك «معرفة لغة العرب والتفسير والفقه والأخبار ، فإن معرفة لغة العرب تعين على معرفة تفسير القرآن ومعرفة التفسير تعين على معرفة ما فى القرآن من كيفية العبادات والأعمال التى تفيد تزكية النفس ، ومعرفة طريق تزكية النفس تفيد استعداد النفس لقبول الهداية الى معرفة الله سبحانة وتعالى كما قال تعالى «قد أفلح من زكاها» (الشمس : ٩) وقال عز وجل «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» (العنكبوت : ٦٩) فتكون جملة هذه المعارف كالوسائل الى تحقيق معرفة الله تعالى ، وإنما يكون الكمال فى معرفة الله ومعرفة صفاته وأفعاله ، وينطوى فيه جميع المعارف المحيطة بالموجودات اذ الموجودات كلها من أفعاله ، فمن عرفها من حيث هى فعل الله تعالى ومن حيث ارتباطها بالقدرة والارادة والحكمة ، فهى من تكملة معرفة الله تعالى»(٣٠) بهذا نكون قد وقفنا عند الآداب والفضائل والكمالات التى تنال بها السعادة وهى تتجه وجهة واحدة هى معرفة الله عز وجل حيث أن تمام السعادة فى معرفته سبحانه وتعالى ، اذ معرفته جل وعز هى صمام الأمان من الوقوع فى المهالك التى تعترى النفس البشرية .

ثالثا : أقسام السعادة :

يقول الغزالى : أن "كيميا ء السعادة لاتكون الا فى خزائن الله سبحانه وتعالى ، ففى السماء جواهر الملائكة ، وفى الأرض قلوب الأوليا ء العارفين فكل من طلب هذه الكيميا ء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق »[٣١] وقد حدد فى هذا النص طريق السعادة وهو الأخذ عن النبى الذى جاء بالشريعة قولا وبالحقيقة عملا وسلوكا وأن الأنبياء عليهم السلام يعلمون الناس نسخة الكيميا ء ويعلمونهم كيف يجعلون القلب فى خندق المجاهدة ويطهرونه ويصفونه عن كل الأغيار والأكدار . وإذا كان الناس على الرغم مما نزل من الحق يخلطون بين أنواع السعادات فمنهم من يقف عند سعادات مقيدة ولذات فانية ولا يتجاوز ذلك إلى المطلق الخالد. وعلى هذا قسم الغزالى السعادة إلى ضربان[٣٢] .

الضرب الأول : السعادة المطلقة وهى التى اتصلت فى الدنيا إلى مالانهاية له .

الضرب الثانى : السعادة المقيدة وهى ما كانت مقصورة على حال أو زمان ولاشك أن المطلق أفضل من المقيد والكلى أشرف من الجزئى واللا نهائى أفضل من المنتهى المحصور . وعلى العاقل أن يعلم أن نعم الله وأن كانت لاتحصى مفصلة فان جملتها منحصرة فى خمسة أنواع كما يرى الغزالى .

الأول : السعادة الأخروية التى هى بقاء لافناء له ، وسرور لاغم فيه ، وعلم لاجهل معه ، وغنى لافقر معه يخالطه . ولن يتوصل اليه الا بالله ، ولا يكمل الا بالفضائل .

الثانى : الفضائل النفسية : وجملتها فى أربعة أمور :

١- العقل : وكماله العلم .

٢- العفة : وكمالها الورع .

٣- الشجاعة : وكمالها المجاهدة .

٤- والعدالة : وكمالها الانصاف .

وهذه الأربعة على التحقيق أصول الدين .

الثالث : الفضائل البدنية وهى منحصرة فى أربعة أمور :

١- الصحة .

٢- القوة .

٣- الجمال .

٤- طول العمر .

الرابع : الفضائل المطيفة بالانسان وهى منحصرة فى أربعة أمور :

١- المال .

٢- الأهل .

٣- العزة .

٤- كرم العشيرة .

الخامس : الفضائل التوفيقية وهى أربعة :

١- هداية الله .

٢- رشده .

٣- تسديده .

٤- تأييده .

يقول الغزالى «فهذه السعادات بعد السعادة الأخروية ستة عشر ضربا ، ولامدخل للاجتهاد فى اكتساب شئ منها الا الفضائل النفسية ، فقد عرفت أن هذه الخيرات خمسة وهى الأخروية والنفسية والبدنية والخارجة والتوفيقية . والبعض منها يحتاج إلى البعض[٣٣] وإذا كانت السعادات الدنيوية مطلوبة . فطلبها يكون عونا على تحقيق السعادة الأخروية ، لأن الدنيا مزرعة الآخرة ، والآخرة خير وأبقى .

يقول الغزالى : «اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها»[٣٤] ولا يتحقق ذلك عند بعض الناس الا بمعايشتها لهذه اللذات فى الدنيا . فإن استشعار اللذة الحسية أو الخيالية أو العقلية فى الدنيا يؤدى إلى التصديق بتحققها فى الآخرة . وذلك ما يفسر ما جاء فى القرآن من ذكر نعيم الجنة من مأكل ومشرب إلى غير ذلك . لكن يظل وجوب العلم بأن السعادة الحقيقية هى الآخروية ما عداها سميت سعادة اما مجازا أو غلطا كالسعادة الدنيوية التى لاتعين على الآخرة ، واما صدقا ولكن الاسم على الأخروية أصدق .

وقد قسم الغزالى الأسباب النافعة المعينة على تحقيق السعادة إلى أربعة أقسام :

التقسيم الأول :

١- ماهو نافع فى كل حال وهى الفضائل النفسية .

٢- ما ينفع فى حال دون حال .

٣- ما نفعه أكثر كالمال القليل .

٤- ما ضروره أكثر فى حق أكثر الخلق . وذلك بعض أنواع العلوم والصناعات(٣٥) .

التقسيم الثانى : تنقسم الخيرات بوجه آخر إلى :

١- مؤثرة لذاتها كالسعادة الآخروية فليس وراء تلك الغاية غاية أخرى .

٢- المؤثرة لغيرها من المال كالدراهم والدنانير ، فلولا أن الحاجات تنقضى بها لكانت كالحصباء وسائر الجواهر الخسيسة .

٣- المؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها كصحة الجسم ، فإن الانسان وان استغنى عن المشى الذى يراد سلامة الرجل له فيريد أيضا سلامة الرجل من حيث هى سلامة .

التقسيم الثالث : تنقسم الخيرات من وجه آخر :

١- نافع .   ٢- جميل .   ٣- لذيذ .

كذلك الشرور ثلاثة :

١- ضار .   ٢- قبيح .   ٣- مؤلم .

وكل واحد ضربان :

أحدهما : مطلق وهو الذى يجمع الأوصاف الثلاثة فى الخير كالحكمة فانها نافعة وجميلة ولذيذة وفى الشر كالجهل فانه ضار وقبيح ومؤلم .

الثانى : مقيد وهو الذى جمع بعض هذه الأوصاف دون بعض قرب نافع مؤلم ، ورب نافع قبيح .. الخ .

التقسيم الرابع : ان اللذات بحسب القوى الثلاث والمشتهيات الثلاث . ثلاث اللذة وهى عبارة عن ادراك المشتهى وهى :

١- لذة عقلية وهى عبارة عن انبعاث النفس لما تتشوقه كلذة العلم والحكمة وهى أقلها وجودا وأشرفها .

٢- لذة مشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات كلذة المأكل والمشرب والمنكح وهى أكثرها وجودا .

٣- التى يشارك فيها الانسان بعض الحيوانات وهى لذة الرياسة والغلبة . وهى أشد التصاقا بالعقلاء ولذلك قيل آخر ما يخرج من رؤس الصديقين حب الرياسة .

بعد هذا التقسيم لمراتب الخيرات ودرجات السعادات يحدد الغزالى جميع لذات الدنيا وقيمتها فيقول : «وجميع لذات الدنيا سبع مأكل ومشرب ومنكح وملبس ومسكن مشموم ومسموع ومبصر . وهى بجملتها خسيسة»(٣٦) .

لذلك على المرء أن يطلب ما تدوم لذته ولا تفنى راحته ، وهو الابتهاج بكمال النفس بالفضائل النفسية خصوصا الاستيلاء على الكل بالعلم والعقل .

بهذا نكون قد عرضنا طرفا من نظرية السعادة عند حجة الإسلام الإمام الغزالى . وقد استقر فى يقيننا أن الاشعاع الوجدانى والصفاء الروحانى قد أحاط بفكر هذا الإمام . صحيح أنه يتحدث عن العقل والعلم ولكن العقل الذى تنكشف له العلوم انكشافا والعلم الذى يتجلى فى معرفة الله عز وجل .. والسعادة عنده تقوم على سعادة الدارين وان كانت سعادة الآخرة هى السعادة على الحقيقة وهى غاية الغايات ومنتهى السعادات .. ولها يكون الطلب وعليها يكون الاقبال بالكلية . والعاقل من اتخذ من دنياه لآخرته وتحصن بالأدب والفضائل والكمالات على طريق السعادات .

هوامش الفصل السادس

(١) السبكى ، طبقات الشافعية المجلد الرابع ، الطبعة الثانية دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ١٠٢ .

(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال حققه وقدم له د. جميل صليبا د . كامل عياد دار الأندلس ، بيروت ، ص١٣٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٣٠ .

(٥) الغزالى ، كمياء السعادة تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر مع المنقد من الضلال ورسائل أخرى ، مكتبة الجندى ص ١٠٨ .

(٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٧) الغزالى ، الرسالة اللدنية ضمن القصور العوالى من رسائل الامام الغزالى مكتبة الجندى ، ص ١٠٠

(٨) الغزالى ، كيمياء السعادة ، ص ١٠٩ .

(١٠) الغزالى ، روضة الطالبين وعمده السالكين ، ضمن الرسائل الفرائد من تصانيف الامام الغزالى مكتبة الجندى ، ص ٣٤ - ١٣٦ ، أنظر حول بيان حقيقة العقل وأقسامة أحياء علوم الدين المجلد الأول دار المعرفة ، بيروت ، ص ٨٥ ، وأنظر فى بيان معنى النفس والروح والقلب ، والعقل ، وما هو المراد بهذه الأسامى ، أحياء علوم الدين المجلد ٣ ، ص ٣-٥ .

(١١) الغزالى ، ميزان العمل ص ٢٤ - ٢٩ .

(١٢) المرجع السابق ص ٣٢ .

(١٣) الغزالى، أحياء علوم الدين المجلد الثانى ص ٢ .

(١٤) الغزالى ، أحياء علوم الدين المجلد الثالث ص ٤٩ .

(١٥) الغزالى ، روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٠٧ .

(١٦) الغزالى ، الأدب فى الدين ، مع المنقذ من الضلال ، ص ١٥٠ .

(١٧) الغزالى ، روضة الطالبين ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(١٨) الغزالى ، ميزان العمل ، ص ٦١ .

(١٩) المرجع السابق ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٢١) المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٧٠ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٧١ .

(٢٥) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٢٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٧) الغزالى ، أحياء علوم الدين ، المجلد الثالث ، ص ٢٨٢ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٢٨٣ .

(٢٩) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣٠) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣١) الغزالى ، كيمياء السعادة ص ١٠٦ .

(٣٢) الغزالى ، معراج السالكين ، ص ٢٩٥ .

(٣٣) الغزالى ، ميزان العمل ، ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٣٤) الغزالى ، المضنون به على غير أهله ، ضمن القصور العوالى ، ص ٣٣٩ .

(٣٥) الغزالى ، ميزان العمل ص ٩١ .

(٣٦) المرجع السابق ص ٩٤ .

الفصل السابع
نظرية السعادة عند ابن باجة
(ـــ / ت ٥٣٣هـ)

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ويعرف بابن باجة ، من الأندلس . يقول ابن ابى اصيبعه عنه : «كان فى العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه . وبلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام ، وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم ، وكان متميزا فى العربية والأدب حافظا للقرآن ، ويعد من الأفاضل فى صناعة الطب ، وكان متقنا لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود .. وله تعاليق فى الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه فى هذا الفن . واما العلم الآلهى فلم يوجد فى تعاليقه شئ مخصوص به اختصاصا تاما الانزعات تستقرا من قوله فى رسالة الوداع ، واتصال الانسان والعقل الفعال ، واشارات مبددة فى أثناء أقاويله لكنها فى غاية القوة ، والدلالة على نزوعه فى ذلك العلم الشريف الذى هو غاية العلوم ومنتهاها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئه له»[١] .

وقد عرف أهل الانصاف مكانة ابن باجة وأشادوا به ومن بين هؤلاء أبو بكر بن طفيل (ت ١١٨٥م) الذى يضعه فى مرتبه من العلم والنظر تفوق ما سبقه من علماء الأندلس فيقول «لا أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ»[٢] ونفس الموقف المنصف وقفه منه تلميذه أبو الحسن بن الأمام فى صدر نقله من أقاويل أبى بكر محمد بن الصائغ بن باجة .

فيقول : «هذا مجموع ما قيد من أقوال ابى بكر بن الصائغ رحمه الله فى العلوم الفلسفية. وكان ذا ثقابة ذهن ، ولطف الغوص على تلك المعانى الشريفة الدقيقة اعجوبة دهره ، ونادرة الفلك فى زمانه»[٣] وعلى العكس من ذلك وقف الخصوم والأغيار من ابن باجة موقف العداء والتشنيع وكيل التهم له ومن بين هؤلاء الطبيب أبو العلاء بن زهر من أهل صقلية (ت٥٢٥هـ/ ١١٣١م) وكان من أكبر اعداء ابن باجه فقد كتب قصيدة فى ذم ابن باجة يقول فيها :

لابد للزنديق أن يصلبا ... شاء الذى يعضده أو أبى

قد مهد الجذع له نفسه ... وسدد الرمح اليه الشبا[٤]

ونفس الموقف العدائي وقفه منه الفتح بن خاقان (ت ١١٣٥ . م) وكان من أشد اعداء ابن باجه وقد شنع عليه وشن عليه هجوما في كل من مؤلفية «قلائد العقبان» و «المطمح» يقول في القلائد «الأديب أبو بكر بن الصائغ ، هو رمد جفن الدين ، وكمد نفوس المهندين ، اشتهر سخفا وجنونا ، وهجر مفروضا ومسنونا ، فما يتشرع ، ولا يأخذ في غير الأضاليل ولا يشرع إلى أن يقول : «قد محى الإيمان من قلبه. فما له فيه رسم ، ونسى الرحمن لسانه فما يمر له عليه اسم ، وانتمت نفسه إلى الضلال وانتسبت»(٥) وهذا قدر الفلاسفة وأصحاب الفكر في كل زمان خاصة اذا استشرى الجهل بين العوام وتحكم في رقاب الناس اللئام وثارت الأحقاد ونمت الفتن وأصبح الناس أعداء ما جهلوا . وإذا كان الاختلاف في الرأى وارد ، فإن الخصومة الشنيعة لاترد .

والفيلسوف أبو بكر بن الصائغ بن باجه استقى فلسفته من عدة مصادر منها اليونانية ومنها العربية . واليونانية منها تتمثل في تأثرة بكل من أفلاطون وأرسطو فقد ورد ذكر محاورة فادون في معرض حديثه عن التناسخ وذلك في رسالة الوداع ويشير إلى محاورة الجمهورية في مواضع عديدة من كتابة تدبير المتوحد . وهذا يؤكد الأثر الأفلاطوني . أما تأثير أرسطو فكان أكثر وضوحا حيث اشتغل بالشروح على أرسطو ومن الكتب التي قام بشرحها أو التعليق عليها كتاب ما بعد الطبيعة ، السماع الطبيعي ، شرح الآثار العلوية الكون والفساد ، كتاب الحيوان ، الحس والمحسوس (الطبيعيات الصغرى) كتاب النفس ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، المنطقيات(٦) .

أما المصادر العربية ، فقد تأثر بالفارابي الذي شهد له بالفضل في ميدان البحوث الخلقية في رسالة الوداع (٧) بالإضافة إلى تعاليقه على بعض تآليف الفارابي المنطقية . وقد تأثر أيضا بـ «رسالة العقل» و «رسالة معاني الواحد أو الوحدة» و «السياسة المدنية» و «المدينة الفاضلة» وقد تأثر أيضا بالغزالي وبالصوفية على وجه الاطلاق وان كان قد نقد الغزالي (٨).

هذه مقدمة ضرورية للتعرف على ابن باجه والذي سنقف عند آرائه حول نظرية السعادة تفصيلا :

أولا : النفس والصور الروحانية :

النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية ، كما أن الطبيعة مبدأ الحركة في الاجسام الطبيعية، والنفس تحرك الاجسام التي تخصها إلى أعلى صاعدا وهذا الصعود يتم عبر الصور الروحانية

التى هى الدافع للارتقاء [٩] وقد ربط ابن باجة بين الروح والنفس وفصل القول فى ذلك فى كتابة تدبير المتوحد . حيث عرض مفهوم الروح فى لسان العرب ثم عند الفلاسفة والأطباء فيقول : والروح يقال فى لسان العرب على ما يقال عليه النفس . ويستعمله المتفلسفون باشتراك ، فتارة يريدون به الحار الغريزى ، الذى هو الآلة النفسية الأولى ، فلذلك نجد الأطباء يقولون أن الأرواح ثلاثة : روح طبيعى وروح حساس وروح محرك ، ويعنون بالطبيعى الغذائى، اذ يوقعون الطبيعة فى صناعتهم على النفس الغاذية ، ويستعمل على النفس ، لا من حيث هى نفس ، بل من حيث هى نفس محركة . والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع . والروحانى منسوب إلى الروح اذا دل على المعنى الثانى . ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها . وهذه ضرورة ليست أجساما ، بل هى صور لأجسام . اذ كل جسم فهو متحرك »[١٠] وقد جعل ابن باجة النفس المحرك الأول فى الحيوان . وقد سماها النفس النزوعية وأثبت لها فعلان متقابلان فيقول : «وقد تلخص فى الأقاويل التى كتبت فى «النفس» ان المحرك الأول للحيوان هو النفس النزوعية . وهى صنفان متقابلان لهما فعلان متقابلان :أحدهما لا اسم لجنسه ، فلنسمه على الاطلاق : المحبة . ومنها يكون الطلب والامساك وفى هذا الجنس تدخل الشهوة الغذائية والغضب وسائر الأصناف الأخر . والصنف الثانى : الكراهة ، وبها يكون الهرب أو الترك وفيها يدخل الخوف والسام والملال وما جانسه »[١١] ولتوضيح كون النفس هى المحرك الأول فى الحيوان ربط ابن باجة بين حركة الأجسام الطبيعية الغير حية وبين الأجسام الطبيعية الحية . فإذا كانت الطبيعة مبدأ الحركة فى الاجسام الطبيعية غير الحية ، فإن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية أى فى النبات والحيوان غير العاقل بالإضافة إلى الحيوان العاقل . وقد أشار فى كتاب النفس فيقول : «والصور صنفان : استكمال لجسم طبيعى لايقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات ، وما يتحرك دون آلة بل يتحرك بجملته ، وهذا هو حال الأجسام الطبيعية البسيطة ، ومنها استكمال لجسم طبيعى متحرك بآلات . والأول يقال عليه الطبيعة بخصوص والثانى يقال له نفس »[١٢] واذا كان ابن باجة يفرق بين حركة الأجسام الغير حيه وحركة الأجسام الحية فهو يفرق بين حركة الحيوان غير الناطق وحركة الحيوان الناطق . فالنفس أو الروح الغريزى تحرك الأشياء خاصة الانسان بواسطة نوعين من الآلات الوسيطة : النوع الأول هو الأعضاء الجسمانية وهى على نوعين ، أما طبيعية كاليد والرجل والرئة وما شابهها . وأما صناعية كالعَصا ، أما النوع الثانى فهو الآلات النفسية الروحية[١٣] ومن المعروف أن الحيوان غير الناطق لايستخدم الآلات

الوسيطة الصناعية كما أنه لا يوصف فعله أو توصف حركته بالارادة أو الاختيار . يقول ابن باجة : "كل حى فانه يشارك الجمادات فى أمور ، وكل حيوان يشارك الحى فقط فى أمور ، وكل انسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق فى أمور . فالحى والجماد يشتركان فيما يوجد للاسقطس الذى ركبا منه ، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعا والصعود إلى فوق قهرا وما جانس ذلك . وكذلك يشارك الحيوان الحى فى هذه اذهما من اسطقس واحد . ويشاركه أيضا بالنفس الغاذية والمولدة والنامية فى أفعالها ، وكذلك يشارك الانسان الحيوان غير الناطق فى كل هذه ويشاركه فى الحس والتخيل والذكر والأفعال التى توجد عن هذه ، وهى للنفس البهيمية . ويمتاز عن جميع هذه الاصناف بالقوة الفكرية وما لايكون الا بها . فلذلك يوجد له التذكر ولايوجد لغيره" (١٤) وهذه المقارنة بين الانسان والجماد والنبات والحيوان غير الناطق توحى بتقسيم ابن باجة لقوى النفس وأقسامها فالنفس النباتية تملك القوة الغاذية والنامية والنفس الحيوانية غير الناطقة تملك القوة الغاذية والنامية والمتحركة (الحاسة) أما النفس الانسانية (الحيوانية الناطقة) فتملك القوة الغاذية والقوة النامية والقوة المحركة والقوة المفكرة التى لاتشاركها فيها الأنفس الأخرى . وإذا كانت النفس هى المحرك الأول للحيوان كما يقرر ابن باجة فان الروح هى القوة الدافعة للحركة أى هى النفس من حيث كونها محركة . ولذلك وجب الحديث عن أصناف الصور الروحانية .

أصناف الصور الروحانية :

قدم ابن باجة تقسيم للصور الروحانية أساسى . وتقسيم آخر فرعى على النحو التالى :

التقسيم الأساسى : يقوم هذا التقسيم على أساس أنها أى الصور الروحانية - أربعة اصناف :

الصنف الأول : صور الاجسام المستديرة . وهذه الصور ليست هيولانية بوجه .

الصنف الثانى : العقل الفعال والعقل المستفاد وهو الروح المطلق وهو غير هيولانى أصلا .

الصنف الثالث : المعقولات الهيولانية وله نسبة إلى الهيولى ، لأنها ليست روحانية بذاتها ، اذ وجودها فى الهيولى .

الصنف الرابع : المعانى الموجودة فى قوى النفس ، وهى الموجودة فى الحس المشترك وفى قوة التخيل وفى قوة الذكر ، وهى وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية(١٥) .

وسنفصل القول فى الصنف الثانى من أصناف هذه الصور الروحانية وهو العقل الفعال والعقل المستفاد ذلك لاتصاله الوثيق بموضوع الدراسة .

قسم ابن باجة الصنف الثانى الذى أطلق عليه الروح المطلق إلى قسمين :

القسم الأول : الصور الروحانية العامة : ولهذه الصور نسبة واحدة خاصة وهى نسبتها إلى الانسان الذى يعقلها وهى عقلانية محضة .

القسم الثانى : الصور الروحانية الخاصة وهى دون السابقة ويقصد بها تلك الصور الموجودة فى الحس المشترك ولتلك الصور نسبتان :

أ- نسبة خاصة : وهى نسبتها إلى المحسوس . ومثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسه اذا كان غير مشاهد له ، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة ، لأنا نقول أنها الجبل ، ولا فرق عندنا فى قولنا : هذا جبل أحد ونحن نشير اليه فى مكانه ، وهو موجود مدرك بالبصر أو نشير اليه وهو موجود فى الحس المشترك بعد أن أدركه مدرك فى التخيل .

ب- نسبة عامة :

وهى نسبتها إلى الحاس المدرك لها ، أى نسبته إلى واحد واحد ممن شاهده ، فإنه قد شاهده أعداد من الناس .

التقسيم الفرعى : وقد قسم ابن باجة الصور الروحانية تقسيما فرعيا فجعلها على مراتب :

١- الموجودة فى الحس المشترك : وهى أحط منازل الروحانية .

٢- الموجودة فى قوة التخيل .

٣- الموجودة فى قوة الذاكرة .

٤- الموجودة فى القوة الناطقة : وهى أعلاها وأكملها رتبة(١٦) والصور الثلاثة الأول كلها جسمانية يقول ابن باجة :

«والجسمانية فى الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة فى صور القوة الذاكرة ولا جسمية أصلا فى صور القوة الناطقة» (١٧) وهكذا تتميز النفس الانسانية عن غيرها فهى أكثر تجريدا حيث أنها روحانية خالصة وهى جوهر الانسان وحقيقته .

والانسان بالصور الروحانية المختلطة صادق وكاذب كما يقول ابن باجة وأفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقا أومر بالحس المشترك(١٨) وفى المقابل تكون الصور الكاذبة تلك

الصور التى لم نحسها أو لم تمر بالحس المشترك كتخيل أمرء القيس . أو تخيل ما لم نشاهدة كما تتخيل بلاد يأجوج ومأجوج ، أما ما يكون صادقا دون أن يمر بالحس المشترك فقد مر بالحس المشترك ما يقوم مقامة أو يكون من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة ، لاسيما فى الأمور المستقبلية التى هى بالقوة ، وذلك فى الرؤيا الصادقة وفى الكهانات التى تنكر وهذه لاتكون باختيار الانسان ولا له فى وجودها أثر ، وأيضا فانها موجودة فى فرد من الناس فى النادر من الزمان(١٩) وفى هذا السياق الذى هو أقرب إلى نظرية المعرفة منه إلى أى موضوع آخر يربط ابن باجه بين وجود الأجسام الكائنة الفاسدة وبين قوى النفس ، وذلك بتحديد صور الجسم الكائن الفاسد ومراتبها فى الوجود وقد جعلها ثلاث مراتب على النحو التالى :

أولها : الروحانية العامة ، وهى الصورة العقلية ، وهى النوع .

الثانية : الصورة الروحانية الخاصة . ولها ثلاث مراتب هى :

١- معناها الموجود فى القوة الذاكرة..

٢- الرسم الموجود فى القوة المتخيله .

٣- الصنم الحاصل فى الحس المشترك .

الثالثة : الصورة الجسمانية :

ثم قدم تقسيما للصورة إلى :

أ- الصورة العامة : هى المعقولات الكلية .

ب- الصورة الخاصة : وهى على قسمين :

١- روحانية . ٢- جسمانية .

وبناء على هذه القسمة نقول مع ابن باجة : كل انسان فله أجناس من القوى هى :

١- **القوة الفكرية :** التصديق والتصور فيها باضطرار .

٢- **القوى الروحانية الثلاث :** ولها أنعال وأنفعال . فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس ، وأما الأفعال الكائنة عنها فهى اختيارية ، اذ كانت انسانية وأما اذا كانت بهيمية فهى باضطرار .

٣- **القوة الحساسة :** هى لنا باضطرار ، اذ كانت انفعالات ، الا أن منها ماهو أدخل فى باب الاختيار . كالبصر ومنها ماهو أقرب إلى الاضطرار . وهو اللمس . الا أنها كلها قد تمكننا اذا شئنا أن لاننفعل منها كالهرب من الحر والتدثر من البرد .

القوة المولدة : هى أقرب إلى الاختيار ، ذلك أن القاء البذر فى انثى تولده فعل اختيارى لاتقود اليه الشهوة ضرورة ، وقد عدها قوم فى الأفعال الاختيارية ، وقوم فى الأفعال التى لا اختيار فيها .

٥- القوة الغاذية وما يعد معها : أفعالها لا باختيار أصلا ولا باضطرار صرفا . ويسميها قوم طبيعة .

٦- القوة الاسطقسية : أفعالها بالاضطرار صرفا ، ويسميها قوم الطبيعة[٢٠] .

تلك هى أجناس القوى التى هى فى كل انسان ومنها ما هو صورة الجسم ومنها ما هو صورة الروح . وعلى هذا فالانسان مركب فى جسد مادى ونفس روحانى وأن أفعاله تصدر أما باضطرار بقوة الطبيعى (الجسم) وأما باختيار بقوة الروحى (النفس) .

ولعلنا نلاحظ تداخل الحديث عن النفس والروح والبدن والادراك والمعرفة والفعل . وهنا نؤكد على وعى ابن باجة بحقيقة الانسان وجوهره من ناحية التكوين شكل وجوهر ومن ناحية الادراك والفعل اضطرار واختيار . وسوف نرى كيف أن ذلك محور الحديث عن السعادة .

ثانيا : الفعل الانسانى :

أن الأفعال التى تخص الانسان بما هو انسان هى الأفعال الاختيارية . وعلى هذا يطلق لفظ التدبير على الانسان حيث أن أشهر دلالات لفظة التدبير تطلق «على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة» وقد يقال التدبير «على إيجاد هذا الترتيب على جهة ماهو متكون ، وهو فى أفعال الانسان أكثر وأظهر ، وفى أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك»[٢١] .

فالأفعال الانسانية الناتجة عن تدبير فانما تتصف بالروية والتعقل وهى الأفعال التى يمكن أن نطلق على كل فعل منها بأنه فعل انسانى وتنقسم الأفعال الانسانية إلى :

١- ما يكون كل جزء منها باختيار ، ولذلك يمكن للانسان أن يقف حيث يشاء من ذلك الفعل كالحياكة والسكافة ويطلق على هذا الصنف صنائع ومهن وهو يختص باسم الجنس .

٢- ما يكون الاختيار أكثر اجزائها ، غير أن الغاية فيها لشئ آخر وما يشاركه فيه قوة ليست ناطقة كالملاحة والفلاحة ويقال لها القوى .

٣- ومن الأفعال ما يكون للانسان بدؤها بالاختيار ، فإذا فعل ما له أن يفعل تولى الفعل محرك آخر إلى تمام الفعل . كالايلاد . وهذا الصنف مؤلف من فعلين ينفصل أحدهما عن الآخر[٢٢] .

أن هذا التقسيم للأفعال الانسانية تقسيم بحسب الاختيار والاضطرار وهناك تقسيم آخر بحسب الصور الجسمانية والصور الروحانية على النحو التالى :

١ - الأفعال الانسانية التى يكون بها وجود الصور الجسمانية فقط وهى على ضربان .

الأول : ما كان ضروريا مثل الأكل والشرب والدثار والسكن وهو مشترك .

الثاني : ما كان أزيد من الضرورى مثل التأنق فى اصناف المطاعم والروائح .

«وبالجملة فما كان المطلوب منه الالتذاذ فقط فهو جسمانى محض . وفى هذه يدخل السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ»[٢٣] وكل من صرف همته إلى ذلك فقد أنقطع عنه ثبوت شرف الانسان ، وقد أجمعت الآراء على ذم هؤلاء ، وهؤلاء هم الذين أخلدوا إلى الأرض . وفيهم قوله عز اسمه : «كالذى آتيناه أياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها . ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه» (الأعراف : ١٧٤ - ١٧٥) .

ومن شأن هؤلاء أهمالهم الأفعال التى للصور الروحانية والاعراض عنها :

٢ - الأفعال الانسانية نحو الصور الروحانية وهذه أصناف :

الأول : الصور الروحانية التى فى الحس المشترك : وهى كثيرا ما تصحب الصور الجسمانية لكنها بالصور الروحانية أشرف وبالصور الجسمانية أخس . وهذه الأفعال :

أ - أما مكتسبة وهى أحوال فى تلك الصور .

ب - طبيعة وهى ملابسه للمكتسبة كالدثار والوان الدثار .

الثانى : الأفعال الانسانية التى نحو الصورة الروحانية التى فى التخيل وهى أصناف أيضا :

أ - ما يقصد بها نوع من الأنفعال ، كلبس السلاح فى غير الحرب وكالعبوس وسائر الهيئات النفسانية .

ب - منها ما يقصد به الالتذاذ ، كالشتم والتودد والبر والهزل وكثير من الملابس والمساكن والهيئات التى يعجب منه ويعد حسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار من هذا الصنف.

ج - منها ما يقصد به الكمال فقط ، وأن عرض فيه بعض هذه فبالعرض ، وهى :

١- **الفضائل الفكرية :** وهى العلوم وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الاستنباط وبعض الصنائع داخلة فى هذه .

٢- **الفضائل الشكلية :** كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة.

٣- **الفضائل المظنونة :** كاليسار وافراط الغيرة والأنفة وهذه الأفعال على الاجمال :

١- قد يقصد منها أن تولد فى النفس خشوعا فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجية . وهو العمل الفاضل .

٢- قد لايقصد منها شئ أصلا ، سوى الانسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية .

٣- قد يقصد منها ما عدا الصورة الروحانية ، فإنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن أنه يعلم ذلك . وما كان العلم به أكثر كان فعله لها أقوى وأتم . وحيث لا يظن أنه يعلم فانه لا يفعلها .

الثالث : منها الأفعال التى تنال بها كمال الصورة التى فى الذكر :

وهذه مؤثرة لذاتها عند اكثر الناس حتى أن أكثرهم يظن أنها السعادة(٢٤) .

هكذا يفصل ابن باجه القول فى تقسيم الأفعال تارة بحسب الاختيار والاضطرار وتارة أخرى بحسب الجسمانى والروحانى . والفعل الذى تغلب عليه الجسمانية أحط الأفعال وأخسها أما ما يغلب عليه الروحانى فهو أكمل وأشرف على الاطلاق .. وتتدرج مراتب الناس على هذا النحو :

ثالثا : مراتب الناس ومراتب الفضائل والكمالات :

أن مراتب الناس تتحدد بحسب أعمالهم وبحسب ما يحصلون من الفضائل والخيرات وقد جعل ابن باجة الناس على مراتب ثلاث هى :

أ- أصحاب المرتبة الأولى : من تغلب عليهم الجسمانية فقط وهم أخس الناس .

ب- أصحاب المرتبة الثانية : من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جدا . وهم قليل .

ج- أصحاب المرتبة الثالثة : من توجد فيه الجسمانية والروحانية وتختلف بالأكثر والأقل .

وأهل المرتبة الثانية هم أصحاب أشرف المراتب وأكملهم فضيلة فمن شأن هؤلاء الازدراء بالأفعال الجسمانية وحرصهم على الصبر والزهد والتقشف ، كما يحرصون على التعلم والتعليم والمثابرة على العلوم(٢٥) .

واذا كان من يراعى صورته الجسمانية فقط هو الخسيس فان من يعانى صورته الروحية فقط هو الرفيع الشريف ، وكما أن أخس الجسمانى من لايحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت اليها ، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت اليها . بالإضافة إلى ذلك فهناك من يتلف صورته الجسمانية فى طاعة صورته الروحانية ومن هؤلاء من يختار الموت على الحياة وذلك فعل انسانى .

وهناك من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحية غير أنه لا يتلفها وذلك لأن صورته الروحانية لاتضطره لذلك وهؤلاء من أشرف الأشراف وأصحابه من كبار النفوس وهذه الطبيعة كريمة سنية روحانية وأن هذا الفعل شرف ورفعة وهى مرتبة من أسمى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط ، وأن الطبع الفلسفى يجب ضرورة أن يكون من أوصافه هذا . ويستنتج ابن باجه من ذلك قاعدة تقول : «لاجسمانى واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحانى صرف»(٢٦) ثم يربط ابن باجة بين أصحاب هذه المرتبة الشريفة وبين الفلاسفة .

فيقول :" «انه كما يجب على الروحانى أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية ، ولكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية ، لكن لالذاتها ، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها . وبالجسمانية هو الانسان موجود ، وبالروحانية أشرف ، وبالعقلية هو الهى فاضل . فذو الحكمة ضرورة فاضل الهى ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها »(٢٧) وعلى هذا تكون مرتبة الحكمة أعلى المراتب والفيلسوف أشرف الرجال وأكملهم .

وقد قدم ابن باجة تصنيفا آخر لمراتب الناس على أساس القنية الطبيعية فجعلهم ثلاثة أصناف هى :

أ- صنف لايبالى بجسده ولا بأعضائه : وهؤلاء تجدهم متهورين فى مخاطرتهم بأنفسهم واغراقهم فى الملذات الفاسدة ومنهم اللصوص وقطاع الطرق .

ب- صنف يكثر التوقى ولا يرى الا وجود بدنه : وهؤلاء يخافون كل شئ ، فلا ينهضون عند ملمة ولا يتأهلون العظيم ، بل يطلبون السكون والدعة ما أمكنهم ذلك .

ج- صنف لاتحيله محاولة عمله مراعاة جسده : وهم أهل التوسط والاعتدال . والموجود منهم كثير على حد قول ابن باجة[٢٨] .

وتبعا لهذا التصنيف الأخير تتحدد الغايات التى يطلبها كل صنف من هؤلاء .

١- القائلون بما ينبغى بهذه الغاية ، أى طلب الغاية فى نفسها . هم الأفاضل . إعمالهم تحقق الغاية بالطبع يقول ابن باجة «سمى عملهم رشدا . وهؤلاء هم الراشدون»[٢٩].

٢- القائلون أن الغاية ليست فى نفسها هم أهل النقص والنذالة وسمى عملهم ضلالا وعبثا . حيث يغلب عليهم الخوف من الفقر وزوال النعمة .

٣- أهل التوسط والاعتدال : هؤلاء قد خلصوا من العوارض التى احاطت بالأول والثانى وحصل لهم الأمن بمشاركة الحافظ وحصل له العمل بمشاركة العامل ، أخذوا أحسن ما فى كل طرف ، وتخلوا عن القبيح عند كل طرف[٣٠] .

وينتهى ابن باجة إلى التأكيد على أن أعلى مراتب الانسانية وأشرفها تلك المرتبة التى يصل فيها الانسان إلى الكمالات الفكرية التى هى أحوال خاصة بالصور الروحانية الانسانية لا شركة لغيرها فيها . وذلك كصواب الرأى وجودة المشورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى التى تخص الانسان .

والحكمة أكمل أحوال الروحانية الانسانية . ولذلك كانت الأفعال الفكرية والعلوم كمالات بالاطلاق ولا تقال بتقييد ، وهى مختصة بالانسان لا يشترك فيها غير الانسان . وهى أما تعطى الوجود الدائم أو تصل به . وإذا كانت الصور الروحانية الخاصة تفيد الوجود الفكرى ، فإن الصورة الجسمانية تفيد الوجود المشار اليه (المادى) وهو أقصر الموجودات . واليق الموجودات بالفناء الوجود الجسمانى واليقها بالدوام الموجودات العقلية وأما الروحانية فهى طويلة البقاء بالإضافة إلى العقلية[٣١] .

وهكذا يحدد ابن باجة سبيل الانسان إلى تحقيق الخلود وذلك بتحقيق ذاته وطلب الغايات لذاتها وأشرف الغايات العقليات والروحانيات . فإذا حقق الانسان الصور العقلية والصور الروحانية فقد حقق الخلود .

رابعا : السعادة كفاية قصوى :

ان الوصول إلى الكمال هو السعادة .. فالسعادة كمال كل شئ ، «فكل كمال فيجب أن تخشع له» وقد سبق الاشارة إلى مراتب الصور وقلنا أن أعلاها صور المعقولات الخالصة من

أى علاقات جسمانية ، وأدناها مرتبة الصور الجسمانية أى صور الأجسام المادية ، وطلب الانسان للكمال يكون بالارتقاء والتطور الفكرى من الصور الدنيا إلى الصور العليا أو من الخصوصية إلى العمومية . وذلك يتم بمساعدة العقل الفعال المستنير وهذه هى الوسائط التى يطلبها الانسان بها كمال سعادته(٣٢) وإذا كانت الغايات التى يطلبها الانسان كثيرة كالعبادة التى ينبغى بها رضى الله ، ومنها الجاه واليسار وما يلحق بهما من التزين أو التلذذ ، ومنها النظر العقلى الذى ينتهى بالاتصال ، فان السعادة تتحقق بالاتصال بالله لكن على غير طريقة الامام الغزالى ولكن «الاتصال بالله يتحقق بالعلم وتنمية القوى الانسانية»(٣٣) . وقد حدد ابن باجة موقفه من اللذة كما وردت عند كثير من الفلاسفة . فاللذة أصناف :

١- **اللذة الحسية :** وهى لذة مكروهة .

٢- **اللذة العقلية :** وهى لذة محمودة . وكبار النفوس يرون أن العلم الحق هو أشرف ما يصبو اليه الانسان ويفصل ابن باجة القول عن اللذة .

فيقول : «ان اللذة أمر خاص بالنفس» والناس فى طلب اللذة على اصناف : «من قصد اللذة المحسوسة ، فالاجماع على ذمة وخطئه بالاطباق على تخسيسه وتسفيهه .. وأما من قصد سائر أصناف اللذة . كالغلبة والالتذاذ بالجاه وسائر الالتذاذات ، فإن آراء الناس تختلف فى ذلك . فطائفة تذم هذه وتحمد ذلك وطائفة تذم ذلك وتحمد هذه ، والالتذاذ بالعلوم عند من هو علومى بالطبع داخل فى هذه»(٣٤) وأصحاب اللذة العلمية أصناف أيضا :

١- منهم من يتجه نحو علم واحد فقط .

٢- ومنهم من يتجه نحو أكثر من علم .

٣- ومنهم من يتجه نحو العلم بالإطلاق .

والعلم اصناف بعضها يتقدم بعضا فى الشرف . والفلاسفة يطلبون الالتذاذ بالأشرف (٣٥) والعلم له لذتان ضرورة :

أحدهما : التى تعقب التشوق المحرك ، فانا انما نتعلم بالشوق إلى العلم والتشوق الم .

الآخر : اللذة الموجودة لذى العلم : وهى اللذة التى يجدها كل من علم شيئا وهى دائمة ملازمة أبدا للعالم وهذه اللذة لا يتقدمها ألم وتشرك هذه اللذات الحواس الأربع وأبين الحواس فى ذلك لذة البصر ولذة السمع(٣٦) .

وعلى الرغم من أن ابن باجة يؤكد على أن لذة العلم أعظم لذة الا أنه يرى أن طلب العلم لايكون من أجل اللذة بل أن اللذة لازمة لوجود الحق يقول ابن باجة فى ذلك : «لكن متى طلبنا العلم فلسنا نطلبه لهذه اللذة ، بل هذه ربح ، لأنها لازمة لوجود الحق ، اذ كل لذة فهى أبدا كظل لشئ آخر ، وهى أبدا ربح شئ آخر يحصل مع حصوله . وهى من ذلك الشئ كالظل اللازم ، فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه . فكما أن هؤلاء يصحون بالعرض كذلك هؤلاء يكملون بالعرض»[٣٧] وهذا تقرير من ناحية ابن باجة بأن اللذة لايمكن أن تكون غاية ، حتى اللذة التى للعلم والعلم النظرى هو المطلوب لذاته لا لغاية أبعد منه .

ونخلص إلى القول بأن ابن باجة حصر اللذة فى صنفين :

١- اللذات الطبيعية : وهى لذة الملموسات ، كالالتذاذ بالحار والبارد المحيطين ، والتى ترد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات .

٢- المعقولات وما يجرى مجراها ، كالالتذاذ العقلى .. وهو الالتذاذ بالعلوم وكالالتذاذ بالتخيل ، والالتذاذ بحس البصر والسمع وسائرها .

وعلى الرغم من كل هذا الحديث عن اللذة .. فإن السعادة بالتجرد عن اللذات الحسية الطبيعية الجسدية .. والوقوع عند اللذات العقلية على تفاوت درجاتها حتى نصل إلى درجة تحقيق العقليات فى ذاتها كغاية وليست وسيلة لتحقيق اللذة .

خلاصة القول أن نظرية السعادة عند ابن باجة كانت نتيجة تفاعلات حضارية يونانية «أفلاطون وأرسطو» واسلامية «الفارابى» بالإضافة إلى الحس الشرقى الطابع . وقد نتج عن ذلك كله مذهب يرى أن السعادة فى التأمل العقلى وتحصيل العلم النظرى صحيح هناك اتجاه كبير نحو الوسطية الأخلاقية . ان ابن باجة يرى أنه بالعلم وحده يصل الانسان إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به لبلوغ السعادة . وهو فى ذلك يخالف المنهج الصوفى الذى أشرنا اليه عند الغزالى . أضف إلى ذلك أن السعادة ليست تتوقف عند الفرد بمفرده وإنما تتخطاه إلى المجتمع . فالمجتمعات الفاضلة التى يحكمها الحكماء والفلاسفة (المتوحد) مجتمعات سعيدة فى نفس الوقت وذلك ما كان يهدف له ابن باجة فى كتابة تدبير المتوحد . وقد تحدثنا فى هذه الدراسة عن نظرية السعادة باطلاق .

هوامش الفصل السابع

(١) ابن أبى اصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د. نزار رضا ، دار مكتبة الحياة بيروت ، ص ٥١٥ .

(٢) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، دمشق ١٩٣٩ ص ٦٦ .

(٣) ابن أبى اصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٥١٥ .

(٤) المقرى ، نفح الطيب جـ٣ ، تحقيق احسان عباس ، بيروت دار صادر ص ٤٣٤ ، وكذلك د. معن زيادة الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة دراسة فى فلسفة ابن باجه الأندلسى . ص٢١ .

(٥) الفتح بن خاقان ، قلائد العقبان ، مصر ، بولاق ١٢٨٣هـ ص ٣٠ - ٣٠٦ .

(٦) د. عبد الرحمن بدوى ، رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى دار الأندلس ، بيروت، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٨٣ ص١١٦ ، كذلك د. ماجد فخرى ، رسائل ابن باجة الآلهية ، دار النهار، بيروت ، سنة ١٩٦٨ ، ص ١٧ ومابعدها .

(٧) ابن باجة ، رسالة الوداع ، ضمن رسائل ابن باجة الآلهية ، تحقيق د. ماجد فخرى ، ص١١٤ .

(٨) د. ماجد فخرى ، رسائل بن باجة الفلسفية ، ص ٢٣ ،

(٩) د. معن زيادة ، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلس ، دار اقرأ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ ، ص ١١٣ .

(١٠) ابن باجة ، تدبير المتوحد تحقيق وتقديم ماجد فخرى ضمن رسائل ابن باجة الالهية ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٦٨ ، ص٤٩ .

(١١) ابن باجة ، رسالة فى المتحرك ضمن رسائل فلسفية تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١٣٨.

(١٢) ابن باجة ، كتاب النفس . تحقيق محمد صغير حسن المعصومى ، مجمع اللغة العربية ، دمشق ١٩٦٠ ص ٢٨ .

(١٣) د. معن زيادة ، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعية ، ص ١١٥ .

(١٤) ابن باجة ، تدبير المتوحد ، ضمن رسائل ابن باجة الآلهية ، ص ٤٥ .

(١٥) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

(١٦) المرجع السابق ص ٥٠ ، ٥١ .

(١٧) المرجع السابق ص ٥١ .

(١٨) المرجع السابق ص ٥٢ .

(١٩) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(٢١) المرجع السابق ص ٣٧ .

(٢٢) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٦١ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٦٣- ٦٧ .

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢٧) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٨) ابن باجة ، رسالة الوداع ، ص ١١٨ .

(٢٩) المرجع السابق ص ١١٩ .

(٣٠) المرجع السابق ص ١٢٠ .

(٣١) ابن باجة ، تدبير المتوحد ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣٢) د. معن زيادة ، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ص ١٢٣ .

(٣٣) د. توفيق الطويل ، العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى دار النهضة العربية ، ص٣٧٥ .

(٣٤) ابن باجة ، رسالة الوداع ، ص ١٢٠ .

(٣٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣٦) المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٣٧) المرجع السابق صض ١٢٣ .

الفصل الثامن

نظرية السعادة عند ابن طفيل

(٥٠٦هـ - ٥٨١هـ)

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى ، ولد فى أوائل القرن الثانى عشر للميلاد (٥٠٦هـ) تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتبا لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجة ، كما كان طبيبا لأحد خلفاء دولة الموحدين ، وهو أبو يعقوب يوسف . وقد نال ابن طفيل عند الخليفة أبى يعقوب يوسف مكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة . يقول عبد الواحد المراكشى : «كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له . بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياما ليلا ونهارا لايظهر ، وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر فى ذاته وأدواته»(١) ولعل ما ساعد على عمق العلاقة بين ابن طفيل وبين أبى يعقوب ما يلى :

١- كان كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس ، وصلة الدم عند العرب معروفة فهما أبناء عمومة كما يقول العرب(٢) .

٢- اهتمام كل منهما بالأدب . فالأثر الوحيد الباقى من مؤلفات ابن طفيل «حى بن يقظان» عمل أدبى ذا طابع فلسفى أو قل مذهب فلسفى صيغ صياغة أدبية رفيعة وكذلك كان أبو يعقوب مولعا بالأدب . يقول عبد الواحد المراكشى عن أبى يعقوب :

«رقيق حواشى اللسان ، حلو الألفاظ .. أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم بأيامها ومآثرها ، وجميع أخبارها فى الجاهلية والإسلام .. كان أحسن الناس ألفا بالقرآن ، وأسرعهم نفوذ خاطر فى غامض مسائل النحو ، وأحفظهم للغة العربية .. صح عندى أنه كان يحفظ أحد الصحيحين»(٣) .

٣- كان أبو يعقوب حريصا كل الحرص على تحصيل العلم ، مهتما بالعلم والعلماء . وقد قام ابن طفيل باعتباره مفكرا كبيرا متحققا بأجزاء الفلسفة والحكمة بمهمة كبيرة ، وهى جمع العلماء من كل مكان ، وكان من جملة العلماء الذين قدمهم ابن طفيل للأمير القاضى أبو الوليد محمد بن رشد المعروف بالحفيد"(٤) .

ولقد تشكل العقل الفلسفى عند ابن طفيل نتيجة كثير من التيارات الفلسفية اليونانية والعربية . وقد أشار بنفسه إلى هذه التيارات فى رسالته "حى بن يقظان" وقد عرف الفكر الفلسفى اليونانى الخاص بأفلاطون وأرسطو من خلال الاراء المبثوثة فى مؤلفات الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجة . ذلك أنه من المؤكد أنه قرأ مؤلفات فلاسفة الاسلام سواء فى المشرق العربى أو المغرب العربى ، الا أنه كان يحكم عقليته الفلسفية يقرأ هذه المؤلفات قراءة نقدية . ولقد حظى الفارابى أكثر من غيره من الفلاسفة بأكبر حملة نقدية من جانب ابن طفيل حيث يقول : «وأما ما وصل الينا من كتب أبى نصر ، فأكثرها فى المنطق . وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك .

فقد أثبت فى كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له ، ثم صرح فى «السياسة المدنية ، بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لابقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف فى شرح «كتاب الأخلاق» شيئا من أمر السعادة الانسانية ، وأنها انما تكون فى هذه الحياة وفى هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاما ما هذا معناه :

«وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز» فهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لاتقال ، وعثرة ليس بعدها جبر ، هذا مع ما صرح به من سوء معتقده فى النبوة ، وأنها بزعمة للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى ايرادها (٥).

ونرى من جانبنا أن هذا النقد من ناحية المنهج الذى سلكة ابن طفيل فيه جانب من الصحة. فالشك فى آراء السابقين ضرورة منهجية وهو أحد خصائص المنهج الفلسفى ثم أن الاستشهاد بالنصوص على تعارض وتناقص آراء الفارابى منهج صحيح من ناحية مقابلة النص الا أن ابن طفيل لم يستقرأ كل آراء الفارابى ولم يتعمق كثيرا فى مؤلفاته واكتفى بهذا المسح السطحى لبعض الآراء . فجاء نقده شديدا غير منصف . على عكس ما فعل مع ابن سينا الذى اعجب كثيرا بآرائه كما جاءت فى «الفلسفة المشرقية» حيث يذكر أن أحد الأسباب الدافعة لكتابة «حى بن يقظان» هو شرح ما جاء فى هذه الفلسفة فيقول : «سألت أيها الأخ الكريم ، الصفى الحميم – منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى – أن أبث اليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس ابو على بن سينا فاعلم : أن من أراد الحق الذى لا جمجة فية ، فعلية بطلبها والجد فى اقتنائها »(٦) هكذا يرى ابن طفيل أن الحق

فى طلب ما جاء عن ابن سينا فى «الحكمة المشرقية» وأن على أصحاب العزائم طلبها صحيح أنه ربط بين ما جاء فى كتاب «الشفاء» وبين ما جاء فى كتب «أرسطو طاليس» الا أنه لم ينتقد حتى الآراء التى وردت فى كتاب «الشفاء» فيقول : «وأما كتب «أرسطوطاليس» فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته فى كتاب «الشفاء» وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه انما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وان من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعلية بكتابه فى «الفلسفة المشرقية» . ومن عنى بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب «ارسطوطاليس» ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق ، وأن كان فى كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ الينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطية كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب «الشفاء»[٧] بهذا يتبين اعجاب ابن طفيل بابن سينا . الا أن أعجابه الأكبر كان بأبو بكر بن الصائغ ابن باجة الا أن هذا الاعجاب لم يصرفه عن توجيه نقد له سواء فى مجال الفكر أو فى مجال السلوك فيقول : «ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا ، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ، ولا أصح نظرا ولا أصدق رؤية، من أبى بكر بن الصائغ .. غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته»[٨] هذه شهادة تؤكد اعجاب ابن طفيل بابن باجة الا أن الأمر لم يتوقف عند حد الاعجاب المجرد عن النقد .. فإذا كان ابن باجة قد ركز فى نظريته حول «الاتصال» على العلم النظرى والبحث الفكرى وهذه ليست حال كمال ولا اتصال كلى كما يرى ابن طفيل حيث يقول : «وانظر إلى قول أبى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه فى صفة الاتصال ، فانه يقول : «اذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لايمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة فى مرتبته ، وحصل متصوره ، يفهم ذلك المعنى ، فى رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدم مع اعتقادات آخر ليست هيولانية ، وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عبادة» وهذه الرتبة التى أشار اليها أبو بكر ينتهى اليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى . ولا شك أن بلغها ولم يتخطها ، وأما الرتبة التى أشرنا اليها نحن أولا ، فهى غيرها وان كانت اياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف فى هذه ، وانما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لاتسميه قوة

الا على المجاز ، اذ لانجد فى الألفاظ الجمهورية ، ولا فى الاصطلاحات الخاصة ، أسماء تدل على الشئ الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة»(٩) هكذا يفرق ابن طفيل بين نوعين من الاتصال .. نوع أول من الاتصال عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى وهو الطريق الذى سلكه ابن باجة ودعا إليه ولم يتخطاه والنوع الثانى من الاتصال يكون عن طريق الذوق أى عن طريق القلب والوجدان وهذا ماينبه اليه ابن طفيل على أساس أن الاتصال عن طريقه أوضح . وبهذا نصل إلى موقف ابن طفيل من ابن باجة .

أما عن موقف ابن طفيل من الغزالى : فعلى الرغم من أن الغزالى قد سلك فى نهاية حياته سلوك أهل الوجد ووقف عند المكاشفة والاتصال الذى سعى اليه ابن طفيل مما جعله يشهد له بأنه من أصحاب السعادة فيقول : «ولاشك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة»(١٠) لكن هذه الشهادة لم تمنع ابن طفيل من توجية نقده الشديد للغزالى الذى كان شديد التردد والتخبط والاختلاف بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط فى موضع ، ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم أنه من جملة ما كفر به الفلاسفة ، فى «كتاب التهافت» انكارهم لحشر الأجساد ، واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال فى أول كتاب «الميزان» ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع» ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال ، والمفصح بالأحوال : أن اعقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وانما أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١- رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢- ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣- ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لايطلع عليه الا من هو شريكه فى اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : «ولو لم يكن فى هذه الألفاظ الا ما يشكك فى اعتقادك المورث لكفى بذلك نفعا .

فانه من لا يشك ، لم ينظر ، ومن لم ينظر ، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقى فى العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ مــا تــراه ودع شيئـا سمعت بـه

في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل(١١)

ويواصل ابن طفيل عرضه لأسلوب الغزالى التعليمى الا أنه يقرر أن ما كتبه الغزالى من المضنون به لم يصلهم فى بلاد المغرب العربى للتعرف على علم المكاشفة فيقول : «لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا »(١٢) .

هكذا نصل إلى تحديد مصادر تكوين العقل الفلسفى عند ابن طفيل من خلال ذكر مواقفه من السابقين عليه من فلاسفة الاسلام .

بقى أن نقول أن ابن طفيل بلغ مكانة عظيمة فى عصره سواء فى مجال الطب أو مجال الفلسفة وقد شهد بذلك أبو سعيد المغربى حيث يقول : «قال والدى : لقيت علماء كثيرة يفضلونه على فيلسوف الأندلس ابى بكر بن باجة ، وناهيك مدحا وتقديما ، وكان يوسف بن عبد المؤمن يجالسه ويستفيد منه»(١٣) وقد توفى ابن طفيل عام ٥٨١هـ وذلك بمدينة مراكش، وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته .

والآن نحاول أن نقف على آرائه حول نظرية السعادة معتمدين على «رسالة حى بن يقظان» الأثر الوحيد الباقى من تواليفة .

أولا : النفس الانسانية :

لقد عالج ابن طفيل موضوع النفس فى رسالته «حى بن يقظان» من خلال التفرقة بين :

أ- الأجسام الطبيعية الحية والأجسام الطبيعية الغير حية :

فيقول : «ثم أنه بعد ذلك أخذ فى مأخذ آخر من النظر ، فتصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان واللهيب والجمر ، فرأى لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات ، متفقة ومتضادة»(١٤) وفى هذا النص يقسم ابن طفيل الموجودات الطبيعية» قسمين :

١- **موجودات طبيعية حية :** كالحيوان والنبات وهذه الموجودات تتفق فى بعض الأحوال وتختلف فى البعض الآخر . «فكان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس ، وتغتذى ، وتتحرك بالارادة إلى أى جهة شاءت ، وكان قد علم أن هذه الأفعال

هى أخص أفعال الروح الحيوان ، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاتفاق ، فظهر له بهذا التأمل ، أن الروح الحيوانى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة، وأن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع»(١٥) وعلى ذلك فالقوى التى للروح الحيوانى هى :

١- الحس .

٢- التغذى .

٣- التحرك بالإرادة . وهذه مشتركة فى الجنس الحيوانى . حيث كان يرى «حى» أن جنس الحيوان كله واحد بهذا النوع من النظر .

أما النبات : كان يرى «حى» أن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضا فى الأغصان، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ، فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئا واحدا اشتركت فيه : هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشئ واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله فى أنه يتغذى وينمو (١٦) وعلى هذا يكون للنبات قوة التغذية وقوة النمو . وهو بذلك يشارك الحيوان فى الاغتذاء والنمو ، والحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والادراك والتحرك .

٢- **موجودات طبيعية غير حية :** نظر «حى» إلى الأجسام التى لاتحس ولاتغتذى ولا تنمو من الحجارة والتراب والماء واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق وأنها لاتختلف (١٧) وعلى الرغم من ذلك فان هناك بعض الاختلافات فى الصفات العرضية كاللون والحرارة والبرودة وخضوعها للتغير والاستحالة وبالمقارنة بين الموجودات الطبيعية توصل إلى اتفاقها جميعا من ناحية الجسمية فالموجودات الطبيعية الحية تشارك الطبيعية غير الحية بكونها جسم له طول وعرض وعمق ، وهو اما حاز واما بارد ، الا أنها خالفت بالأفعال التى تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لاغير .

أما عن حركة هذه الأجسام فهى لاتخلو من أحد أمرين :

١- أما أن تتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء .

٢- أو تتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة وهى جهة السفل ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات ولايتعرى أى جسم عن أحدى هاتين الحركتين الا اذا منعه مانع يعوقه عن طريقه .

وأما علة الحركة إلى أعلى والحركة إلى أسفل . الخفة والثقل التى هى معنى زائد عن الجسم . فيقول : «ان حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف ، مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعا ، وهو معنى الجسمية ، والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهو أما الثقل فى أحدهما ، واما الخفة فى الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية، أى المعنى الذى يحرك أحدهما علوا والآخر سفلا»(١٨) وعلى هذا يدرك «حى» معنى الصعود والهبوط فالموجودات تتدرج فى الوجود من السفلى إلى العلوى . فالأجسام الطبيعية غير الحية أقل فى الرتبة والشرف من الأجسام الطبيعية الحية . ثم ان النبات أقل رتبة من الحيوان غير الناطق ، والحيوان غير الناطق أقل رتبه من الحيوان الناطق . ثم أن الكثرة الموجودة والمنظورة فى هذه الأجسام تنتهى إلى الواحد . فالإجسام التى فى علم الكون والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة إلى آخر ذلك لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات مختلفة ومتضادة .. الا أنها من جهة أخرى تتفق فى وحدة واحدة ، كذلك كانت ذاته تتكثر ، اذ أنه كان ينظر إلى اختلاف اعضائه ، ثم كان يرجع بالنظر ، فكان يرى أن اعضاءه وان كانت كثيرة فهى متصلة كلها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهى فى حكم الواحد . ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحدا بهذا النوع من النظر . وهكذا كان يصعد ابن طفيل من الكثرة إلى الواحد يقول الدكتور عاطف العراقى : «ومعنى هذا أن ابن طفيل يرى أن الفرد فى حقيقته يعد واحدا ، والاختلاف يكون فى الأعضاء وهو يقصد بالحقيقة النفس»(١٩) . وبهذا نصل إلى مفهوم النفس عن طريق عرض ابن طفيل أحكام الأجسام الطبيعية الحية والاجسام الطبيعية غير الحية .

ب- الصورة والنفس

اذا كان ابن طفيل قد تناول موضوع النفس أو الروح الحيوانى عند مقارنته بين الأجسام الطبيعية الحية والأجسام الطبيعية الغير حية ، ثم المقارنة بين حركة الثقيل والخفيف . فقد عرض لبعض آرائه عن النفس عند المقارنة بين الصورة التى للأجسام الطبيعية الغير حية وبين النفس (الروح الحيوانى) للاجسام الحية . فيقول «وكذلك نظر إلى سائر الاجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبا من معنى الجسمية ، ومن شئ آخر زائد على الجسمية : اما واحد ، واما أكثر من واحد ، فلاحت له صور الأجسام على اختلافها»(٢٠).

اذن فإن حقيقة الأشياء مركبة من جسم ومعنى آخر زائد عن الجسم . وذلك على النحو التالى :

١- **جميع أجسام الجمادات :** لها ما يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها ، وذلك الشئ الذى يخصها هو صورة كل واحد منها ، وهو الذى يعبر عنه النظار بالطبيعة .

٢- **النبات :** الشئ الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شئ يخصه هو صورته، وهو الذى عبر عنه النظار بالنفس النباتية .

٣- **الحيوان :** له أيضا معنى زائد على جنسيته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص به ضروب الاحساسات ، وفنون الادراكات ، وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام وهو الذى يعبر عنه الانسان بالنفس الحيوانية .

«معنى هذا أن النبات والحيوان يشتركان فى أن لكل نوع منهما نفسا ، وهى توازى الطبيعة أو الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، أى الجماد»[٢١] .

وتبعا لذلك فان الشركة فى معنى واحد زائد على الجسمية ، لا يعنى الاتفاق التام فلكل منها فعله المتميز به :

١- **الاجسام الأرضية :** مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الأجسام الثقيلة ، هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل .

٢- **النبات والحيوان :** مع مشاركة الحال التى للأجسام الأرضية فى الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذى والنمو .. وهما صادران عن صورة مشتركة للنبات والحيوان هى النفس النباتية .

٣- **الحيوان :** اذا كان الحيوان يشارك النبات فى النفس النباتية التى يصدر عنها التغذى والنمو الا أن الحيوان يزيد عليه بخاصية يتميز بها عن سائر الأنواع هذه الخاصية تتمثل فى الحس والتنقل من حيز إلى آخر .

٤- **الانسان :** ان للانسان نفسا ناطقة يتميز بها عن النبات والحيوان . والنفس الناطقة تستطيع ادراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية . وهذه لا يمكن ادراكها بالحواس الخارجية

والحواس الداخلية الموجودة فى الحيوان غير الناطق[٢٢] بهذا يحدد لنا ابن طفيل أقسام النفس وأنواعها وقواها :

(نباتية ، حيوانيه ، ناطقة) وهو قد عالج هذا الموضوع فى نفس الاطار الذى عولجت به من قبل عند أرسطو وعند فلاسفة الاسلام خاصة ابن سينا . وذلك لا يقدح فى قيمة ما يقدمه ابن طفيل اذ أنه أضفى على الآراء كثير من الجدة والطرافة خاصة عندما يربط بين بعدين أحدهما فيزيقى والآخر ميتافيزيقى . وقد يعتبر البعض أن هذا خلط بين مجالين الا أننا نقول ان ابن طفيل كان ينتقل من الملموس المشاهد إلى المجرد فى طريقه الصاعد نحو الاتصال .

جـ- خلود النفس

ان فيلسوف مسلم كابن طفيل ما كان له أن يتحدث عن النفس دون أن يطرح مشكلة خلود النفس لأن ذلك هو الطريق إلى تحقيق الاتصال والسعادة القصوى وبه يتم التمييز بين أهل السعادة وأهل الشقاء . صحيح أنه عرض لمشكلة خلود النفس عرضا موجزا الا أن عرضه هذا يتسم بالوضوح . لقد سلك ابن طفيل طريقا خاصا للوصول إلى حقيقة النفس ذلك الطريق يقوم على التفريق بين مصادر المعرفة فالحواس لايمكن أن تدرك الا ماهو مادى ولا قدرة لها على ادراك ما ليس بمادى ، الا أن «حى» قد حصل له العلم بالموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء فكيف حصل له هذا العلم . لابد أنه قد حصل له هذا العلم بشئ ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام. وقد فصل القول فى ذلك حكاية عن حال «حى» : «فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأى شئ حصل له هذا العلم ، وبأى قوة أدرك هذا الموجود »[٢٣] فتصفح حواسه كلها وتيقن أنها لاتدرك شيئا الا جسما أو ماهو بجسم : «فالسمع يدرك المسموعات ، والبصر انما يدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين، والخشونة والملاسة ، وكذلك القوة الخيالية لاتدرك شيئا الا أن يكون له طول وعرض وعمق ، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس ادراك شئ سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهى لذلك لاتدرك الا جسما منقسما »[٢٤] .

فلما كان الموجود الواجب الوجود برئ من صفات الأجسام من جميع الجهات وجب أن يكون ادراكه بشئ ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالإجسام . ماهو اذن : لقد تبين «حى» أنه أدركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه بها أمر غير جسمانى ، لا يجوز عليه شئ من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فانها ليست حقيقة ذاته ، ذلك الشئ الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود »[٢٥] لقد أدرك ابن طفيل الموجود المطلق فأدرك حقيقة ذاته . وهذا الانتقال من معرفة الله إلى معرفة حقيقة الذات . عكس مافعله ديكارت بعد ذلك الذى بدأ بمعرفة الذات ثم انتقل إلى معرفة الله .

أن هذا الادراك لحقيقة الذات التى ليست بجسم ولا مادة جعل «حى» يوجه اهتمامه إلى التفكر فى تلك الذات الشريفة ، التى أدرك بها الشريف الواجب الوجود . وهداه هذا التفكر إلى طبيعة تلك الذات فوجد أنها لاتبيد ولا تفسد ولاتضمحل وانما هى دائمة البقاء .. ذلك لأن الفساد والاضمحلال انما هو من صفات الأجسام وهى منزهة عن الجسمية بكل وجه ، فلا يتصور فسادها وهى اذن خالدة .

ثانيا : السعادة : وكيف تتحقق ؟

ان ابن طفيل قد انتهى به القول إلى أن النفس لاتفسد . وطالما إنها لاتفسد فهى خالدة ومفارقة للبدن الذى يبيده ويضمحل ويفسد . فماذا عن حال النفس التى هى حقيقة الذات بعد مفارقة البدن ؟

١- لقد تبين أن النفس قد فارقته وطرحته لأنه لا يصلح آلة لها . ذلك أن جوهرها مغاير لطبيعة هذا البدن .

٢- لقد تصفح جميع القوى المدركة فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل .

٣- ان كل واحدة من هذه القوى المدركة ما لم تدرك بالفعل لاتتشوق إلى ادراك الشئ المخصوص بها ،فان أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة تشتاق إلى الادراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرك ، وتعلقت به وحنت اليه ، وبحسب ما يكون الشئ المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق اليه أكثر والتألم لفقده أعظم .

٤- اذا كان فى الأشياء المدركة شئ لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس فى الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ولا جمال الاصادر من جهته وفائض من قبله ، فان فقدان ادراك ذلك الشئ بعد التعرف به يؤدى إلى الآلام التى لانهاية لها ، كما أن أدراكه على الدوام ، فإنه يكون فى لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما .

٥- لما كان قد تبين له أن الموجود ، الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبرئ منها ، وتبين أن الذات التى أدركته ليست بجسم . انتهى من ذلك إلى أن من أمتلك قوة الادراك هذه وحقق الاتصال بالموجود الواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والبهاء والحسن ومصدر كل كمال وبهاء وحسن فهو يعيش فى البهجة والسعادة والسرور ومن فقد هذه الذات وفقد القدرة على الاتصال والادراك فهو فى غاية الشقاء والآلم.

اذن كمال الذات انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدا . فلا يعرض عنه طرفه عين حتى اذا حضرته الوفاة كان فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

هذه هى الغاية التى يسعى اليها ابن طفيل لكى تتحقق السعادة القصوى . ولذلك فرق بين أفعال الانسان والأغراض التى تتجة لها وهى على ثلاثة أغراض :

الأول : اما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .

الثانى : واما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية .

الثالث : واما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمه ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفنه .

التشبه الثانى : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى .

التشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو ، أى من حيث هو الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

أى غرض من هذه الأغراض يحقق له السعادة والفوز من الشقاء ؟

فالتشبه الأول : لا يحقق الاتصال ولا يحصل به شئ من المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها .

والتشبه الثانى : يحقق حظا عظيما من المشاهدة على الدوام الا أنها مشاهدة يخالطها شوب .

التشبه الثالث : تحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا ألى الموجود الواجب الوجود .

لذلك الزم نفسه دوام الطهارة ، وازالة الدنس والرجس ، وتطيب بكل طيب نباتى ، وتعهد لباسه بالتنظيف ، والتزام ضروب الحركة على الاستدارة لكى يحقق التشبه الثاني الذى يجب عليه من حيث له الروح الحيواني ومسكنه القلب .

والزم نفسه كذلك بملازمة التفكر فى الموجود الواجب الوجود وقطع علائق المحسوسات ، وعدم تتبع الخيال ، والانقطاع بالكلية عن التفكير فى شئ سواه . وهكذا حقق التشبه الثالث بحصول المشاهدة الصرفة والاستغراق التام فى الموجود واجب الوجود بضروب من المجاهدة وقطع علائق الجسد . وكان ذلك طريق سعادته (٢٦) .

تلك هى السعادة القصوى الانشغال فى الوقت بما هو أولى من الوقت .. والاستغراق بالكلية فى الذات العلية ودوام الاتصال والمشاهدة وشغل الفكر وطول الذكر . وهذا ما طلبه أهل الحق من الصوفية من أمثال الجنيد شيخ الطريقة وامام أهل الحقيقة .

بهذا نكون قد وصلنا إلى ختام موضوعنا . والخلاصة التى ننتهى اليها أن السعادة والبهجة والسرور التى تكون للنفس الانسانية التى هى الحقيقة بالذات تكون بالتأمل النظرى والتدبر الفكرى بداية ثم بالاتصال والمشاهدة غاية وعلى ذلك يجمع ابن طفيل بين أصحاب النزعة العقلية وأصحاب الاتجاه الحدسى الوجدانى فهو واقع بين تأمل الفيلسوف ومجاهدة الصوفى .. فالتفلسف بداية والتصوف نهاية .

هوامش الفصل الثامن

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ ص ٢٤٠ ، أنظر كذلك د. محمد عاطف العراقي المتيافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ ، ص ٣٣ .

(٢) د. عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ ، ص ١١ .

(٣) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ انظر د. سعيد مراد «ابن رشد بين حضارتين» بحوث ودراسات فلسفية ، الانجلو المصرية سنة ١٩٩٠ ، ص ١٨٣ .

(٤) د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٤٥ .

(٥) ابن طفيل ، رسالة حي بن يقظان . تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود ، ص ٧٨ .

(٦) المرجع السابق ص ٧١ .

(٧) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٨) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٩) المرجع السابق ص ٧٢ ، ٧٣ .

(١٠) المرجع السابق ص ٨٠ .

(١١) المرجع السابق ص ٧٩ - ٨٠ .

(١٢) المرجع السابق ص ٨٠ .

(١٣) أبو سعيد المغربي : المغرب في حلي المغرب . تحقيق د. شوقي ضيف دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، ص ٨٥ .

(١٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١٠٣ .

(١٥) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(١٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٧) المرجع السابق ص ١٠٦ .

(١٨) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(١٩) د. محمد عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص ٨٢ .

(٢٠) ابن طفيل : رسالة حى بن يقظان ، ص ١٠٩ .

(٢١) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص ٩٠ .

(٢٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٣) ابن طفيل : رسالة حى بن يقظان ، ص ١٢٤ .

(٢٤) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٢٥) المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٢٦) المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٤٢ .

الفصل التاسع
نظرية السعادة عند أبن رشد
(٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ)

هو القاضى أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد مولده ومنشؤه بقرطبة ، ولد عام (٥٢٠هـ/١١٢٦م) فى بيت ورث الفقه كابرا عن كابر ، وفيه تمكن من علوم زمانه . استظهر على أبيه الموطأ حفظا ، كما أنه أخذ الفقه أيضا عن ابى القاسم بن بشكوال ، وأبى مروان ابن مسره ، وأبى بكر بن سمحون ، وأبى جعفر بن عبد العزيز ، وأبى عبد الله المازرى(١) .

وأخذ علم الطب عن أبى مروان بن حربول ، ودرس الفقه حتى برع فيه ، وأقبل على علم الكلام والفلسفة ، وعلوم الأوائل ، حتى صار يضرب به المثل فيها(٢) .

من الأمور التى كان لها تأثير كبير فى مجرى حياة ابن رشد اتصاله بالخليفة أبى يعقوب يوسف أبى محمد عبد المؤمن على القيسى الكومى صاحب المغرب ، وكان هذا الخليفة يجمع بين أمرين التفقه فى الدين والورع والتقوى من ناحية ، وطموحة إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى(٣) .

وقد قدمة ابن طفيل إلى الخليفة . يروى عبد الواحد المراكشى نقلا عن أحد تلاميذ ابن رشد خبر قدوم الفيلسوف على الخليفة فقال حكاية عنه : «سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب ، وجدته هو وابن طفيل ليس معهما أحد ، فأخذ أبو بكر بن طفيل يثنى على ، ويذكر بيتى وسلفى ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين ، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ، ونسبى ، أن قال لى : مارأيهم فى السماء - يعنى الفلاسفة - أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحياء ، والخوف ، وأخذت أتعلل ، وانكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس ، وأفلاطون ، وجميع الفلاسفة ، ويورد على ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك ، فلما أنصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب(٤) .

وهكذا أدرك ابن رشد حرص الخليفة على تعلم العلوم الحكمية واهتمامه بها ، وقد زاد هذا تأكيدا ما طلبه الخليفة من ابن رشد اذ طلب منه أن يشرح كتب أرسطو يقول المراكشى : «أن أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكى من قلق عبارة أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ، ويقرب اغراضها ، بعد أن يفهمها ، فهما جيدا ، لتقرب مأخذها على الناس ، فان كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل ، وانى لأرجو ان تفى به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعنى من ذلك الا ماتعلمه من كبر سنى ، واشتغالى بالخدمة ، وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه . قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصت من كتب الحكيم ارسطاطاليس(٥) وهذا يدل على عظم مكانة ابن رشد عند ابن طفيل وثقته فى علمه وقدرته ورغبته فى تعميق العلاقة بينه وبين الخليفة . ونتيجة لما وصل اليه ابن رشد من مكانة رفيعة ، بدأ يتدرج فى الوظائف الكبرى ، اذ عهد اليه أمير المؤمنين فى سنة ٥٦٥هـ/١١٦٩م بوظيفة القضاء بمدينة أشبيلية ، فلخص فيها كتاب الحيوان ، وقال : اذا كنت قد أخطأت فى بعض أقسام هذا الكتاب فمرد ذلك إلى اشتغالى بالخدمة ، وبعدى عن مكتبتى فى قرطبه ، ولما نقله الخليفة إلى منصب القضاء فى قرطبة سنة ٥٦٧هـ/١١٧١م أنصرف إلى تلخيص كتب أرسطو الأخرى ، بالرغم من اشتغاله بشئون عامة لم تترك له من الوقت والحرية ما يستطيع معهما انجاز عمله ، حتى أن اشتغاله بالخدمة كثيرا ما كان يضطره إلى التنقل من قرطبة إلى أشبيلية أو مراكش ، ولما جاء عام ٥٧٨هـ/١١٨٢م استدعاه الخليفة أبو يعقوب إلى مراكش ، وجعله رأس أطبائه بدلا من ابن طفيل ، الذى احتفظ بالوزارة ، ثم أعادة إلى قرطبة ، وولاه منصب قاضى القضاة الذى كان يشغله جده (٦) .

وعندما مات الأمير أبو يعقوب بن عبد المؤمن سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م وخلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور ، نال ابن رشد عند المنصور حظوة كبيرة . يصف ابن ابى أصيبعة هذه المكانة فيقول : «وكان مكينا عند المنصور وجيها فى دولته ، وكذلك أيضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا قال : ولما كان المنصور بقرطبه وهو متوجه إلى غزو الفنس ، وذلك فى عام (٥٩١هـ/١١٩٦) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه كثيرا ، وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفض الهنتاتى ،

صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة ، وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه على ، وهو الآن صاحب أفريقية ، فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه إلى جانبه حادثه ، ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة ، وكثيرا من اصحابه ينتظرونه فهنؤوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه ، فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فان أمير المؤمنين قد قربنى دفعة الى أكثر مما كنت أومله فيه أو يصل رجائى اليه (٧) لقد احس ابن رشد بما سيحدثه هذا القرب من زيادة حقد الحاقدين ، وتآمر المتآمرين بفعل عوامل الغيره والحسد . وفعلا حدث ما قد توقع «ثم أن المنصور فيما بعد نقم على أبى الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم فى اليسانه وهى بلد قريب من قرطبه ، وكانت أولا لليهود ، وأن لا يخرج عنها» (٨) . لكن لماذا حدث ذلك ؟

ان الأسباب التى أدت إلى موقف الخليفة يمكن اجمالها فيما يلى :

١- ارتفاع الكلفة بين الخليفة يعقوب المنصور وبين بن رشد مما جعل ابن رشد متبسطا فى حديثه عند الخليفة ولا يراعى ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب المصطنع . يقول ابن أبى اصيبعة .

«قال القاضى أبو مروان : ومما كان فى قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه أو بحث عنده شئ من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع ياخى» (٩) وهذا مما أوغل قلب المنصور على ابن رشد .

٢- لقد صنف ابن رشد كتابا فى الحيوان «ونعت كل واحد منها ، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعنى المنصور ، فلما بلغه ذلك صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبه فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده» (١٠) .

٣- يذكر المراكشى أن جماعة من أهل قرطبة الذين كانوا ينازعون ابن رشد المجد والشرف، أخذوا يتلمسون الوسائل لا بغار صدر الخليفة عليه ، كما يحدث كثيرا بين النظراء فى كل بلد، وأسعدهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه فى بعض تلاخيصه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة: «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» فطاروا بهذه الجملة للمنصور ، وأوهموه أنها من كلام ابن رشد نفسه ، وليست حكاية منه لقول غيره من قدماء الفلاسفة . وكان أن استدعاه الخليفة فى محفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان ، وبعد محاكمة صورية لا ظل فيها للعدل أمر بطرده ونفيه ونفى من كان على مذهبه ، وباحراق كتب الفلسفة كلها ماعدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلي معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة»(١١) .

٤- يضيف كل من «مونك» و«رينان» إلى هذه الأسباب التى ذكرها المؤرخون المسلمون .. أن تعصب الموحدين يكفى وحده لتفسير تصرف المنصور ضد ابن رشد ، ويستشهد «مونك» لهذا بأن ابن ابى أصيبعة ذكر فى حياة ابن زهر أن المنصور أمره بعقاب الذين يدرسون الفلسفة الاغريقية ، وبمصادرة كتب الفلسفة والمنطق واحراقها ، سواء ما يوجد منها فى المكتبات العامة أو الخاصة المملوكة للأفراد ، ويرى «رينان» أن التعصب ضد الفلسفة ورجالها وطلابها كان السبب الحقيقى للمحنة التى عاناها ابن رشد(١٢) .

٥- يضيف الدكتور محمد يوسف موسى إلى هذه الأسباب قوله : «ولكننا نرى مع ذلك أن اضطهاد الفلاسفة بعامة وابن رشد بخاصة ، كان من أسبابه الهامة التى ليس من الحق اغفالها: ما كان يرى من خروج بعضهم فيما ذهب اليه من آراء عن بعض ما جاء به الدين بلا ريب ، أما فى الواقع واما لأن الجهل يخيل ذلك للعامة ورجال الدين ، فيندفعون للتعصب ضدهم ويجاريهم الولاة والأمراء والخلفاء أحيانا كسبا لقلوبهم واستدامة لسلطانهم أو لأنهم يرون أنهم على الحق»(١٣).

٦- ويرى الدكتور عاطف العراقى أن النكبة لاترجع لأسباب سياسية وانما ترجع لأسباب دينية وفلسفية فيقول : «يبدو لنا أن السبب الحقيقى فى تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ، ومزاعمهم التى تصور لنا الدين بمظهر الشئ الذى يتنافى والفلسفة ، فمرد تلك النكبة ، الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء"(١٤) تلك هى جملة الآراء حول أسباب نكبة ابن رشد ، وان كنا نرى أن أسباب النكبة فى جوهرها ذلك الصراع بين دعاة التجديد وأعمال العقل وبين أصحاب الجمود من اعداء الاجتهاد والتجديد ، ألا أننا لاننكر أثر كل هذه الأسباب فى افساد العلاقة بين ابن رشد والمنصور مما نتج عنه النكبة .

ومع كل ما سبق يظل ابن رشد علما شامخا من أعلام الفكر الفلسفى الإسلامى ، بل آخر فلاسفة الاسلام حتى اليوم . لذلك يحظى بالاهتمام من قبل الباحثين والدارسين . والدراسة التى تقدم لها بالحديث عن حياة ابن رشد ستتناول نظريته فى السعادة وذلك على النحو التالى :

أولا : النفس :

لقد عالج ابن رشد موضوع النفس كما عالجه فلاسفة الإسلام السابقين عليه سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى الا أنه تميز عن كل سابقيه حيث قد قدم تفكيرا متكاملا

ازاء قضية النفس وقد بث هذه الأفكار فى شروحه وتلخيصاته لكتاب النفس لأرسطو بالإضافة إلى رسائل خاصة الفها حول النفس ثم فى كتابة تهافت التهافت الذى رد فيه على الغزالى . ومن جملة ما رد به على الغزالى فى قوله بعجز الفلاسفة فى اثبات أن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه وليس بجسم .

وقد أفتتح تلخيصه لكتاب النفس للحكيم أرسطوطاليس بتحديد الأسباب الداعية للتكلم فى هذا العلم وقد حصرها فى سببين فيقول :

١- «قال : لما كنا نرى أن المعرفة النظرية من الأمور الجلية النفسية . وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضا فى هذا المعنى بأحد أمرين أو بمجموعها وهما : شرف الموضوع ووثاقة البرهان الحاصل فى تلك الصناعة ، وكان العلم بالنفس قد اجتمع فيه هذان الأمران – أعنى شرف الموضوع ووثاقة البرهان – وجب لمكان هذا أن نؤثر التكلم فى هذا العلم على غيره من العلوم التى لاتساويه فى هذين المعنيين . وأن نقدم العناية به على غيره" .

٢- "وها هنا سبب آخر أيضا داع للتكلم فى هذا العلم وذلك أن المعرفة بأمر النفس نافعة. فى كل علم يقصد تعلمه وذلك لأمور ثلاثة : أما من قبل أن معرفة مبادئ كل علم هى حاصلة فى هذا العلم ، وأما من قبل أن غيرها تستعمل أصلا موضوعا ما تبين فيها كالحال فى العلم الطبيعى ، فإن جل نظر صاحب العلم الطبيعى هو فى الحيوان ، ولا يتم العلم بالحيوان (الا) بمعرفة النفس التى هى أشرف مبادئ الحيوان»[١٥] .

ان ابن رشد وهو يقدم الأسباب التى دفعته إلى دراسة موضوع النفس ينحى نفس المنحى الأرسطى ذلك أن أرسطو افتتح دراسته للنفس والحديث عن أهمية الدراسة فيقول : "كل معرفة فهى فى نظرنا ، شئ حسن جليل ، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى ، أما لدقتها ، واما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم . ولهذين السببين : كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى . ويبدو أيضا أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة ، وبخاصة علم الطبيعة ، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات» [١٦] والملاحظ أن كلام ابن رشد السابق على قول أرسطو هذا لا يزيد عن كونه شرح للنص الأرسطى . وفى كل الأحوال لايمكن أن نفصل بين قول لأرسطو وتلخيص أو تفسير أو شرح لابن رشد على هذا القول . خاصة فى موضوع النفس .

ومن المسائل التى تعد مقدمات فى الحديث عن النفس دراسة ما ينبغى معرفته من علم النفس . وهذا ما أشار اليه ابن رشد فيقول :

قال والذى نلتمس معرفته من علم النفس هو أن نعرف جوهرها ونعرف الأعراض الموجودة لها ، اذ كنا نرى أن هذا هو الذى يلتمس من كل شئ يطلب معرفته ، وهذه الأعراض الموجودة للنفس اذا تؤملت وجدت تنقسم قسمين :

أحدهما : يظن به خاص بالنفس التى تحتاج النفس فيه إلى البدن - وهو التصور بالعقل .

والآخر : يظن به أن النفس لايتم لها ذلك الفعل ألا بالبدن كالحس والغضب والشهوة"(١٧).

اذن فالمسائل التى ستدور حولها الدراسة عن النفس كما حددها ابن رشد هى :

١- جوهر النفس .

٢- الأعراض الموجودة للنفس . وهذه الأعراض تتناول علاقة النفس بالبدن .

وإذا كان أرسطو قد طرح ما يؤكد صعوبة منهج البحث فى موضوع النفس خاصة فيما يتعلق بجوهرها أو أغراضها . فإن ابن رشد اتخذ نفس المنهج . يقول أرسطو : «غير أن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر ، على الاطلاق ، ومن كل وجه شديد الصعوبة . ذلك لأن هذا الفحص يعم كثيرا من الأشياء (أعنى البحث عن الجوهر والماهية) فقد يظن أنه لا يوجد الا منهج واحد ينطبق على جميع الأشاء التى نريد أن نعرف جوهرها (كما هى الحال فى البرهان فيما يخص الصفات العرضية) فيكون من الواجب أن نطلب هذا المنهج . ومن جهة أخرى اذا لم يوجد منهج واحد ومشترك للبحث فى الماهية ، فإن عملنا يصبح أكثر صعوبة ، أذ ينبغى تحديد الطريق المتبع فى كل حالة»(١٨) وفى نفس المعنى يأتى قول ابن رشد عن صعوبة معرفة جوهر النفس فيقول : " قال: ومن أصعب الأمور فى الفحص عن جوهرها أن نجد طريقا وقانونا منطقيا نثق به فى أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها ، وذلك أنه لما كان البحث عن هذه الطريقة التى توصلنا لجوهر الأشياء بحثا مشتركا لأشياء كثيرة أعنى لجميع الأشياء التى نريد أن نقف على جوهرها ، فخليق أن يظن ظان أن هذه السبيل فى جميع الأشياء هى سبيل واحدة، وذلك أنه كما أن سبيل البرهان على خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجوهرها هى سبيل واحدة - أعنى الذى يسمى البرهان المطلق - كذلك الأمر فى السبيل التى توصل إلى معرفة حدود الأشياء وما هيتها ، وإن كانت هذه السبيل واحدة . فقد يجب قبل أن نفحص أى سبيل هى ، هل هى برهان أو قسمة أو تركيب أو غير ذلك من الطرق التى يظن بها أنه تستنبط بها الحدود(١٩) أن الصعوبة تكمن فى تحديد المنهج الذى يوصلنا إلى معرفة جوهر

النفس ذلك نظرا لعدم وضوح المنهج الخاص وتمييزه عن المنهج الكلى المشترك . ولذلك يقرر ابن رشد أن «الكلام فى أمر النفس غامض جدا ، وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم»(٢٠) وبعد أن يحدد أبن رشد أهمية دراسة موضوع النفس والصعوبات التى تواجه الدارس لهذا الموضوع بدأ يتناول الجوانب المختلفة لهذا الموضوع . وسنحاول من جانبنا أن نعرض لأشهر المسائل التى طرحها ابن رشد .

١- تعريف النفس :

لقد أدرك ابن رشد صعوبة تحديد تعريف للنفس وعلى هذا لم يطرح مفهوما للنفس فى كتاباته الا أنه أثار الكثير من الاشكاليات حول هذا الموضوع فيقول : «هل حد كل نفس واحد فقط فى كل متنفس ، مثل حد الحى ، فانه واحد فى كل حى ، أم حد كل نفس مختلف ، حتى يكون اختلاف حد نفس الانسان واختلاف حد نفس الفرس ، مثل حد الانسان وحد الفرس وحد الثور»(٢١) وهذا يعنى أن الجانب العضوى يضم الكثير من أصناف النفوس تغطى كامل مجال الحياة . فإذا نظرنا إلى النفس من جانب العلاقة بين وظيفة القوى النفسية وعلاقتها بفعلها وموضوع هذا الفعل : نجد نفس الصعوبة بالإضافة إلى علاقة النفس بالبدن من ناحية الصورة والمادة(٢٢) وقد قدم ابن رشد هذه الصعوبات فى كتاب تلخيص النفس على النحو التالى :

أ- ومن أصعب الأمور فى الفحص عن جوهرها ، أن نجد طريقا وقانونا نثق به فى أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها(٢٣) .

ب- ومن اين ينبغى أن نجعل الفحص عن ذلك هل نبدأ أولا فنفحص عن الأجزاء ، ثم بعد ذلك عن أفعال تلك الأجزاء ، أم ينبغى أن يكون بالعكس .. وإن كان ينبغى أن يبحث عن موضوع الفعل قبل الفعل ، أو من الفعل إلى موضوعه(٢٤) .

ج- وإن لم تكن النفس كثيرة بالذات ، بل بالأجزاء ، اعنى بالقوى على ما سنبين ، فهل ينبغى أن نبحث أولا عن النفس باسرها أو عن أجزائها قبل البحث عن كليتها(٢٥) .

د- الغرض من هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين فى علم النفس مانرى إنه أشد مطابقة لما تبين فى العلم الطبيعى ، واليق بغرض أرسطو . وقبل ذلك فلنتقدم مما تبين فى هذا العلم ما يجرى مجرى الأصل الموضوع لتفهم جوهر النفس فنقول : أنه قد تبين فى الأولى من السماع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة ، وأنه ليس ولا واحد

منهما جسما ، وان كان بمجموعها يوجد الجسم . وتبين هناك أن الهيولى الأولى لهذه الأجسام ليست مصورة بالذات ، ولا موجودة بالفعل . وأن الوجود الذى يخصها انما هو لها من جهة أنها قوية على قبول الصور لا على أن القوة جوهرها ، بل على أن ذلك تابع لجوهرها ، وظل مصاحبا لها ، وأن سائر ما يقال عليه من الأجسام الموجودة بالفعل أنها قوية على شئ فانما يقال فيها ذلك من جهة المادة ، اذا كان ليس يمكن أن توجد لها القوة من جهة ماهى موجودة بالفعل بالذات . وأولا فإن الفعل والقوة متناقضان . وتبين أيضا هناك أن هذه المادة الأولى ليس يمكن فيها أن تتعرى عن الصورة ، لأنها لو عريت منها لكان ما لايوجد بالفعل موجود بالفعل[٢٦] تلك هى أهم الصعوبات التى تواجه أى محاولة لتحديد مفهوم النفس . الطريق أو القانون الذى نثق به فى أن يوصلنا إلى معرفة جوهر النفس ، عن أى شئ نبحث عن أجزاء النفس أم عن أفعالها وبأيهما نبدأ ، ثم هل نبحث عن النفس بأسرها أو عن أفعالها وبأيهما نبدأ ، ثم هل نبحث عن النفس بأسرها أو عن أجزائها وبأيهما نبدأ ، علاقة النفس كذلك بالعلم الطبيعى هل نبحث فى المادة أم فى الصورة أم فى المركب من المادة والصورة . على هذا النحو يثير ابن رشد الكثير من الاشكاليات حول تعريف النفس .

٢- علاقة النفس بالبدن :

لقد جعل ابن رشد دراسة النفس قسم من العلم الطبيعى ، لأن العلم الطبيعى يبحث في الجسم من حيث هو مركب من مادة وصورة . والنفس صورة الجسد .. والدليل على أن البحث فى النفس قسم من العلم الطبيعى أن النفس لاتفعل ولاتنفعل الا بالجسد ، وأن أحوالها لاتنفصل عن الهيولى الطبيعية للأجسام[٢٧] وعلى هذا تكون النفس صورة فى مادة بالحد والوجود وهذا بالضبط موضوع العلم الطبيعى . يقول ابن رشد فى كتاب النفس (الشرح الكبير) ان دراسة النفس هى دراسة أمر من الأمور الطبيعية لأن النفس هى أحد الأشياء الطبيعية[٢٨] ومن هنا تبدأ العلاقة بين النفس والبدن التى شرحها ابن رشد وفصل القول فيها فى تفسير ما بعد الطبيعة عند عرض آراء الفلاسفة حول علة مشاركة النفس للبدن . فيقول : وقد تحير هؤلاء فيما هى علة مشاركة النفس للبدن وما هى هذه المشاركة أى نوع من أنواع المشاركات .

ثم قال : وبعضهم قالوا باجتماع النفس مثل ما قال القفون فانه قال : ان المعرفة التى تكون بعلم صحيح هى بالنفس أيضا يريد فيما أحسب أن بعضهم كان يقول : أن المشاركة

التى بين النفس والبدن هى أنه لا يتم فعل واحد منهما الا باجتماعهما مثل ما قال بعض القدماء أن المعرفة هى من قبل النفس والبدن لكن سبب الصحة فيها هى النفس وسبب الصحة وسبب الخطأ الواقع فيها هو البدن . ثم قال : ومنهم الذين قالوا بالتركيب وأن رباط النفس والجسد بالحياة . يريد ومنهم من قال أن هذه المشاركة هى تركيب النفس مع البدن ، وأن الرباط الذى به يكون التركيب هو المسمى حياة ولذلك متى انحل الرباط لم تكن حياة أصلا . ثم قال : ولكن القول فى جميع هذه واحد فان الصحة فى جميعها اما اجتماع وأما ارتباط واما تركيب نفس وصحة يريد ولكن هذه العلل التى اعطاها القدماء فى أتصال النفس بالبدن هى كلها من نوع واحد ، فإن بعضهم يرى أن صحة هذا الاتصال يكون بنفس الاجتماع اعنى اجتماع النفس مع البدن وبعضهم يرى أنه برباط بينهما ، وبعضهم بتركيب النفس والبدن تركيب صحة لاتركيب فساد[٢٩] والملاحظ أن ابن رشد فى عرضه لأقوال أرسطو والتعليق عليها يؤكد على طبيعة العلاقة بين النفس والبدن وهى علاقة تقوم على الاجتماع والترابط والتركيب وعدم المفارقة . وهذا ما نجده فى دراسته للنفس فى تلخيص كتاب النفس لأرسطو . فقد بدأ يطرح هذا الاشكال على النحو التالى :

«هل يمكن أن تفارق النفس الجسد أم لا ؟ فيجيب عن هذا السؤال بقوله : أن المفارقة قد تنسب إلى ما من شأنه أن يكون اتصاله بالهيولى اتصالا بالعرض ، كالعقل الفعال ، أما الصورة الهيولانية فيستحيل ، تصور المفارقة فيها ، لأن اتصالها بالمادة اتصالا جوهرى»[٣٠] وقد عرض فى نفس الموضوع أيضا تفسيرا لأقوال أرسطو مخالفا لآراء الشراح .

فيقول : «الغرض من هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين فى علم النفس مانرى أنه أشد مطابقة لما تبين فى العلم الطبيعى ، والبق بغرض أرسطو «هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى . «يجب أن نتصفح المحمولات الذاتية التى تختص بالصور بما هى صور ، لابما هى صور هيولانية . فإن الغى لها محمول خاص تبين أنها مفارقة كما يقول أرسطو : انه أن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصها أمكن أن تفارق ، فهذه هى الجهة التى يمكن بها أن تكتسب المقدمات الخاصة بهذا النظر ، وهى التى يمكن ان تنظر منها فى ذلك ، فليكن هذا عندنا عتيدا حتى نصل إلى الموضع الذى يمكن فيه أن نفحص عن هذا المطلوب ، فإن هذا الفحص إنما يترتب فى جزء من أجزاء النفس بعد المعرفة بجوهره ، اذ كان علم ذات الشئ متقدما على لواحقه»[٣١] وذلك يعنى ان ابن رشد يطالب بوجوب البحث فى أجزاء النفس

واحدا بعد واحد ، ومعرفة قواها قوة قوة ، فان هذه القوى لاتختلف من حيث أفعالها فحسب، بل تختلف من حيث موضوعاتها أيضا . فالنفس النباتية قد توجد دون الحاسة ، والحاسة دون المتخيلة . وبعض هذه القوى كالهيولى لبعضها الآخر . فيستحيل انفصاله عنه[٣٢] .

وهكذا يتحقق مذهب أرسطو فى العلاقة بين النفس والبدن كعلاقة الصورة بالمادة ، أى علاقة المداخلة الصميمة بين النفس والبدن . وعلى ذلك فقد شبه العلاقة بين النفس والبدن كنسبة الشكل من النحاس والبياض من السطح فيقول : «انه لا فرق بين تركيب النفس والبدن وتركيب النحاس مع ثلث زوايا اعنى أن قولنا نحاس ذو ثلث زوايا كقولنا جسم متنفس وكذلك قولنا سطح أبيض ، يريد أن القول فيهما واحد وانما أراد أنه قد كان يجب عليهم كما لم يعرض لهم شك فى تركيب الشكل من النحاس الا يعرض لهم شك فى تركيب النفس مع البدن ، فإن نسبة النفس من البدن هى نسبة الشكل من النحاس والبياض من السطح . وذلك أن هذه كلها يجمعها انها استكمالات للموضوع وصور له»[٣٣] .

٣- قوى النفس :

اذا كانت النفس «كمال أول لجسم طبيعى آلى» فكيف هذا الكمال أو الاستكمال داخل قوى أجزاء النفس المختلفة وهى خمسة أجزاء : النباتية (أو الغاذية) ، والحساسة ، والمتخيلة، والنزوعية ، والناطقة . هذا ما يوضحه ابن رشد فى كل قوة على حدة .

أ- القول فى القوة الغاذية :

يبدأ ابن رشد بتحديد المقصودمن القوة فيقول : «والقوة تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور حين ليس تفعل ، كما يقال فى النار . أنها محرقة بالقوة اذا لم تحضرها المادة الملائمة للاحراق ، وعلى القوة المنفعلة كما يقال فى الخبز : أنه دم بالقوة ، وفى الدم أنه لحم بالقوة ، وذلك اذا لم يحضر المحرك»[٣٤].

وقد جعل ابن رشد القوة الغاذية من جنس القوى الفاعلة لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة إلى حال الفعل «فأما الآلة التى بها تفعل هذه القوة الاغتذاء فهى الحرارة الغريزية ضرورة ، وليس أى حرارة اتفقت ، بل حرارة ملائمة لهذا الفعل ، وهى المسماة الحرارة الغريزية»[٣٥] ثم يؤكد ابن رشد أن هذه الحرارة الغريزية هى الموضوع القريب الأول لهذه النفس التى تتنزل منها بمنزلة الهيولى . وأما عن الغرض الذى وجدت من أجله هذه القوة فى

النبات والحيوان فهو الحفظ ، حيث يقول ابن رشد : «فأما السبب الغائى الذى من أجله وجدت هذه القوة فى الحيوان وفى النبات فهو الحفظ ، وذلك أن أجساد المتنفسات لطيفة متخلخلة سريعة التحلل ، فلو لم يكن فيها قوة شأنها أن تخلف بدل ما تحلل منها ، لما أمكن فى المتنفس أن يبقى زمانا له طول ما . ولذا كان هذا كله من أمر هذه القوة .. فإن هذه القوة هى القوة التى من شأنها ان تصير بالحار الغريزى مما هو جزء عضو بالقوة جزء عضو بالفعل ، لتحفظ بذلك على المتنفس بقاءه ، ولذلك كان اخلال فعل هذه القوة موتا »(٣٦) وهنا يتفرع عن هذه قوتان هما كالكمال والصورة للقوة الغاذية هما :

الأولى القوة النامية : وهى التى من شأنها أن تنمى الأعضاء فى جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة . وهو بين أن هذه القوة مغايرة بالماهية للغاذية فان فعل التنمية غير فعل الحفظ . والغرض الذى من أجله وجدت هذه القوة يحدده ابن رشد فى قوله : «فانه لما كانت الأجسام الطبيعية لها أعظام محدودة ، وكأن لايمكن فى الأجسام المتنفسة أن يوجد لها من أول الأمر العظم الذى يخصها ، احتيج إلى هذه القوة . ولذلك اذا ما بلغ الموجود العظم الذى له بالطبع كانت هذه القوة »(٣٧) وهى لا تتوقف عند فعل النمو فقط بل تتعداه إلى نقيضه وهو الاضمحلال .

الثانية هى القوة المولدة : وهى التى من شأنها أن تفعل ما هو بالقوة شخص من أشخاص النوع شخصا بالفعل ، ليس تعنى بذلك أنها فى هذا الفعل محرك أول ، كما هى النفس الغاذية فى فعلها ، بل نعنى أنها القوة التى من شأنها أن تعطى الآلة التى يكون بها هذا الفعل ، وإنما جعلت هذه القوة فى الأشياء التى هى موجودة فيها لا على جهة الضرورة ، كالحال فى القوة الغاذية والنامية ، بل على جهة الأفضل ، ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلى بحسب ما يمكن فى طباعها . فإن أقرب شئ إلى الوجود الضرورى بالشخص هو هذا الوجود ، وكأن هذه الموجودات أعطيت من أول الأمر وجودها ، وقوة تحفظ بها وجودها » وعلى هذا تكون هناك ثلاث قوى أولها الغاذية وهى كالهيولى لهاتين القوتين . النامية والمولدة . اذ أنها توجد بدونهما ولا يوجدان بدونها . كذلك فالقوة المولدة هى تمام القوة النامية(٣٨).

ب- القول فى القوة الحاسة :

«هذه القوة بين من أمرها أنها قوة منفعلة ، اذ كانت توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل . وهذه القوة منها قريبة ، ومنها بعيدة ، فالبعيدة كالقوة التى فى الجنين على أن يحس . والقريبة

كقوة النائم ، والمغمض عينيه على أن يحس» (٣٩) ونسبة هذه القوة إلى القوة الغاذية كنسبة الصورة الى موضعها ، لأنها لايمكن أن توجد فى الموضوع الا بتوسط الغاذية . وهذه القوة هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور المحسوسة أى القوة الحسية من جهة ما هى معان شخصية . وهى بوجه ما تستعمل آلة جسمانية ، اذ كان الموضوع الأول لها النفس الغاذية صورة فى مادة ، ولذلك يلحقها الكمال ، ولا يتم فعلها الا بأعضاء محدودة . وهى لا توجد الا فى الحيوان ، خلافا للقوة الغاذية المشتركة بين الحيوان والنبات . والحواس الخمس هى قوى النفس الحساسة وأقدم هذه القوى وجودا بالزمان هى قوة اللمس . ولذلك قد توجد هذه القوة معراه عن سائر القوى معراه منها .

وقوة الذوق : تلى قوة اللمس ، فإنها ايضا لمس ما ، وأيضا فإنها القوة التى بها يختار الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم .

وقوة الشم : تلى قوة الذوق وهى أكثر ما يستعملها الحيوان فى الاستدلال على الغذاء كالحال فى النمل والنحل . يقول ابن رشد : «وبالجملة فهذه القوى الثلاث (اللمس ، الذوق ، الشم) هى القوى الضرورية أكثر ذلك فى وجود الحيوان . وأما قوة السمع ، والإبصار فموجودة فى الحيوان من أجل الأفضل ، لا من أجل الضرورة»(٤٠) .

قوة البصرة : هى القوة التى من شأنها أن تقبل معانى الألوان مجردة عن الهيولى ، من جهة ما هى معان شخصية(٤١) .

قوة السمع : هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الآثار الحادثة فى الهواء عن مقارعة الأجسام بعضها بعضا ، المسماة أصواتا(٤٢) والمحسوسات تنقسم عند ابن رشد إلى:

قريبة وبعيدة . فالقريبة معدودة فيما بالذات والبعيدة معدودة فيما بالعرض . هذا من ناحية .

وتنقسم أيضا إلى :

خاصة بحاسة حاسة من الحواس الظاهرة ، مثل الألوان للبصر ، والأصوات للسمع ، والطعوم للذوق ، والروائح للشم ، والحرارة والبرودة للمس .

مشتركة لأكثر من حاسة واحدة : كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار .

والحواس الخمس لها قوة واحدة مشتركة يقول ابن رشد «وذلك أنه لما كانت ها هنا محسوسات لها مشتركة ، فها هنا اذن لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة ،

سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد ، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان بحاسة البصر وحاسة اللمس . وأيضا فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة . بحاسة حاسة حتى نقضى مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون وريح وطعم وشكل ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها ، وجب أن يكون هذا الادراك بقوة واحدة»[٤٣] .

ج- القول فى القوة المتخيلة :

لقد طرح ابن رشد عند الحديث عن هذه القوة عدة اشكاليات . هل هى موجودة أم أنها القوة الحسية بعينها كما ظن البعض ؟ أم هى مركبة منهما كما ظن أخرون ؟ وهل هى من القوى التى توجد تارة قوة وتارة فعلا ؟ .. الخ ويبدأ ابن رشد بالإجابة على ما آثاره من أسئلة بالتأكيد على وجود هذه القوة وهى مغايرة للقوة الحسية . وذلك أنهما :

١- أنهما وان اتفقا فى كونهما يدركان المحسوس ، فهما يختلفان فى أن هذه القوة تحكم على المحسوسات بعد غيبتها . ولذلك كانت أتم فعلا سكون الحواس .

٢- قد تفارق قوة التخيل قوة الحس ، فإنا كثيرا ما تكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس.

٣- يمكننا أن نركب بقوة التخيل أمورا لم تحس بعد . وهذا الفعل خاص بالإنسان .

٤- قد تحس من الأمور الضرورية لنا ، والتخيل ليس كذلك ، بل لنا أن نتخيل الشئ وألا نتخيله .

٥- ان الظن الذى هو ضرورة لنا يكون دائما مع تصديق ، وقد يكون تخيل من غير تصديق ، مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد بصدقها من كذبها .

واذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن تكون هذه القوة مركبة من قوة الحس وقوة الظن . كما يرى البعض[٤٤] .

هذا عن الأشكال الأول .

أما الاشكال الثانى . هل هذه القوة عقلا ؟

ويجيب ابن رشد بقوله : «يظهر هنا أن هذه القوة ليست عقلا» . أما الأدلة على ذلك فهى :

١- أننا نصدق أكثر المعقولات ، وتكذب بهذة القوة .

٢- أن المتخيلات أنما نتصورها من حيث هى شخصية وهيولانية ولذلك لايمكن أن نتخيل أبدا لونا إلا مع عظيم . وإن كان سيظهر من أمرها أنها أرفع المعانى الشخصية .

٣- أن التصور العقلى هو تجريد المعنى الكلى من الهيولى ، لا من حيث له نسبة شخصية هيولانية فى جوهره ، بل إن كان ولابد ، فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلى .

والأشكال الثالث . هل هذه القوة توجد تارة فعلا وتارة قوة ؟

يقول ابن رشد : «ذلك من أمرها بين . وذلك أنها فى فعلها مضطرة ا إلى أن يتقدمها الحس.. والإحساسات .. حادثة ، وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه القوة إذن هيولانية بوجه ما ، وحادثة»(٤٥) .

ونتيجة لهذه الطبيعة . فإن الصلة بين قوة التخيل والحس المشترك صلة قوية . ذلك أن التخيل إنما يوجد أبدا مع قوة الحس ، وقد يوجد الحس دون التخيل ، فالقوة الحساسة متقدمة بالطبع على قوة التخيل وهذه القوة انفعالها ليس عن المحسوس بالفعل من خارج النفس بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات فى القوة الحسية .

خصائص هذه القوة :

١- أن قوة التخيل أكثر روحانية من الحس المشترك لكنها مع ذلك من جنس الحس ، إذ كان المحرك لها شخصيا .

٢- أن هذه القوة كائنة فاسدة ذلك لأنها توجد بالقوة أولا ، ثم توجد بالفعل ، والقوة هى أخص أسباب الحدوث والحادث فاسد ضرورة .

٣- لقد وجدت هذه القوة فى الحيوان من أجل الشوق الذى تكون عنه إذا اقترن إلى هذه القوة الحركة فى المكان ، وبها يتحرك الحيوان إلى طلب الملذ والمنفر عن المضار (٤٦) .

بهذا ينتهى القول فى القوة المتخيلة .

د- القول فى القوة الناطقة :

يفصل ابن رشد القول فى هذه القوة تفصيلا فيثبت وجودها وجوهرها ، واللواحق الذاتية لها على النحو التالى :

١- إثبات وجود القوة الناطقة ، ومباينتها لسائر القوى :

يبرهن ابن رشد على وجود النفس الناطقة بتأمل أنواع الإدراك . فيقول : «إن المعانى المدركة صنفان : أما كلى ، وأما شخصى ، وأن هذين المعنيين فى غاية التباين . وذلك أن الكلى هو إدراك المعنى العام مجردا من الهيولى ، والإدراك الشخصى هو إدراك المعنى فى هيولى »(٤٧) .

وقد سبق أن بينا أن قوة الحس وقوة التخيل إنما يدركان المعانى فى هيولى وإن لم يقبلاها هيولانيا . ولا نستطيع أن ندرك المحسوسات مجردة من الهيولى ، وإنما ندركها فى هيولى ، وهى الجهة التى بها تشخصت .

فكيف ندرك المعنى الكلى والماهية ؟ أنا نجرده من الهيولى تجريدا ويتضح ذلك فى أدراك الخط والنقطة ، والقوة التى من شأنها أن تدرك المعنى مجردا من الهيولى بالضرورة قوة أخرى غير قوى الحس والتخيل . وهى القوة الناطقة . ثم أن هذه القوة لاتدرك المعنى مجردا من الهيولى فقط بل وأن تركب بعضها إلى بعض وهذا الفعل يسمى تصورا ، وتحكم بعضها على بعض ، وهذا الفعل يسمى تصديقا وإذا كان الحيوان لاتوجد له قوة نافعة فى وجوده غير قوة الحس والتخيل . ذلك أنه لا توجد قوة أخرى تدرك المعنى المحسوس غير هاتين القوتين أو ما يخدمهما .

وبعض الحيوان وهو الإنسان ليس يمكن فيه وجوده بهاتين القوتين فقط ، بل لابد وأن تكون له قوة يدرك بها المعانى المجردة من الهيولى ، ويركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يتقن صنائع كثيرة ومهن هى نافعة فى وجوده ، وذلك إما من جهة الاضطرار فيه أو من جهة الأفضل . فالواجب ما جعلت فى الإنسان هذه القوة . قوة النطق .

٢- أقسام القوة الناطقة :

تنقسم القوة الناطقة قسمين :

أ- قوة نظرية : ويطلق عليها ابن رشد العقل النظرى .

ب- قوة عملية : ويطلق عليها ابن رشد العقل العملى .

ويبدأ ابن رشد بتفصيل القول فى القوة العملية حيث يقول :

«ونبتدئ أولا بالقول فى القوة العملية ، فإن الأمر فى ذلك أسهل وليس فيه كبير نزاع . وأيضا فهذه القوة هى القوة المشتركة لجميع الأناسى التى لايخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون

فيها بالأقل والأكثر»(٤٨) وهذه القوة العملية تدرك المعانى المتعلقة بالعمل والصناعات والمهن التى تحصل فيها بالتجربة ، والتجربة انما تكون :

أولا : بالإحساس .

ثانيا : بالتخيل .

يقول ابن رشد : «واذا كان ذلك كذلك ، فهذه المعقولات اذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل ، فهى ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل»(٤٩) فكمال هذه القوة وفعلها متصلان بقيام صور خيالة فيها يلزم عنها أمور صناعية . وهذه الصور ليست خاصة بالإنسان وحده ، وإنما هى مشتركة بينه وبين بعض أنواع الحيوان . يقول ابن رشد ،

«وهذا النوع من الصور الخيالية قد يوجد لكثير من الحيوان ، كالتسديس الذى يوجد للنحل ، والحياكة التى توجد للعناكب . لكن الفرق بينهما انها فى الانسان حاصلة عن الفكر والاستنباط ، وهى فى الحيوان حاصلة عن الطبع . ولذلك لايوجد متصرفا فيها ، بل إنما يدرك منها حيوان حيوان صورا ما محدودة وهى الضرورية فى بقائه . ومن هنا ظن قوم أن الحيوان قد يعقل»(٥٠) والانسان بهذه القوة العملية يدرك الصور الخيالية التى ينشأ عنها الحب والبغض ومعاشرة الأصحاب وبالجملة عنها توجد الفضائل الشكلية «وذلك أن وجود هذه الفضائل ليست شيئا أكثر من وجود الخيالات التى عنها تتحرك إلى هذه الأفعال على غاية الصواب ، وذلك أن يشجع مثلا فى الموضع الذى يجب . وبالمقدار الذى يجب ، والوقت الذى يجب ، وما يوجد من هذه الفضائل فى الحيوان كالشجاعة فى الأسد ، والقناعة فى الديك ، فهى مقولة بنوع من التشكيك مع الفضائل الانسانية . وذلك أنها طبيعة للحيوان ولذلك كثيرا ما يفعلها فى الموضع الذى لاينبغى» (٥١) وبهذا ينتهى القول فى القوة العملية .

القول فى القوة النظرية :

أن هذه القوة لها من الخصائص التى تميزها من غيرها من القوى الأخرى الهيولانية . فهى تدرك المعقولات من حيث هى معقولات وهى موجودة لنا منذ الصبا وعند الكهولة ، وأن كانت فينا حالة تعوقنا عن أدراكها . ثم أن بين الصور الهيولانية والمعقولات الكلية التى تخص هذه القوة النظرية اختلافا كبيرا . فالصور الهيولانية تتصف بأربع صفات هى :

١- أن وجودها خاضع لتغير ذاتى .

٢- أنها متعددة بتعدد موضوعها ، وأنها متكثر بتكثره .

٣- أنها مركبة من شئ يجرى منها مجرى الصورة وشئ يجرى منها مجرى المادة .

٤- المعقول منها غير الموجود .

فإذا ما تأملنا المعقولات الكلية وجدنا أنها على خلاف ما تقدم . وتتميز بصفات لها خاصة .

المعقولات الكلية وصفاتها التى تتميز بها :

١- أن وجود صور المعقولات للانسان على نحو مباين لوجود سائر الصور النفسانية فيه ، اذ كانت هذه الصور وجودها فى موضوعها المشار اليه غير وجودها المعقول ، وذلك أنها واحدة من حيث هى معقولة ومتكثرة من حيث هى شخصية وفى هيولى . وأما صور المعقولات فقد يظن أن وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار اليه . وهذا يعنى أن معقوليتها ووجودها هو شئ واحد .

٢- أن أدراكها غير متناه ، وسائر القوى أدراكها متناه .

٣- أن الأدراك فيها هو المدرك . ولذلك قيل أن العقل هو المعقول بعينه «والسبب فى ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهيولى ، ويقبلها قبولا غير هيولانى ، يعرض له أن يعقل ذاته ، اذ كانت ليس تصير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس»(٥٢) فالعقل هو المعقول نفسه من جميع الوجوه .

٤- أن أدراكها ليس يكون بإنفعال كالحال فى الحس . ولهذا متى ابصرنا محسوسات قويا ثم انصرفنا عنه ، لم نقدر فى نفس الوقت أن نبصر ما هو أضعف منه .

٥- أن العقل يتزيد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك.

كيف تحدث المعقولات ؟

يجيب ابن رشد على هذا التساؤل فيقول : «انه اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى»(٥٣) وهذا يعنى الارتقاء فى التجريد من مرتبة الحس إلى مرتبة الخيال حتى نصل إلى مرتبة النطق . والدليل على ذلك :

١- أن من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما ، فإن فاقد البصر ليس يدرك معقول اللون أبدا .

٢- أن من لم يحس أشخاص نوع ما لم يكن عنده معقولة .

٣- الاحتياج مع هاتين القوتين قوة الحفظ . وتكرر ذلك الاحساس مرة بعد أخرى حتى ينقدح لنا الكلى .

وذلك دليل على بطلان ما ذهب اليه أفلاطون الذى زعم أن العلم تذكر .

وبعد أن بين ابن رشد غلط المفسرين السابقين عليه من فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام يقول : «ولعله - كما يقول أرسطو - جوهر هو بالقوة جميع المعقولات ، وليس هو فى نفسه شيئا من الأشياء . لأنه لو كان شيئا فى نفسه ، لم يعقل جميع الأشياء ، لأن العقل قبول ، والشئ لايقبل نفسه . فلذلك ما يظهر من أمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين : أزلى وهو الذى نسبته اليها نسبة المادة الأولى للصور المحسوسة ، والثانى كائن فاسد وهو الصور الخيالة، وهى بجهة ما موضوع وبجهة ما محرك»(٥٤) .

أما عن المحرك لهذه القوة : فهو عقل غير هيولانى أصلا «ذلك أن العقل الهيولانى ، بما هو هيولانى ، يحتاج ضرورة فى وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائما ، والا لم يوجد الهيولانى .. وأيضا فإن كل ما ليس يحتاج فى فعله الخاص إلى الهيولى فليس بهيولانى أصلا . فإن ذلك يظهر من أن هذا الفاعل إنما يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هى صورة معقولة . ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل اشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائما سواء عقلناه نحن أم لم نعقله . وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه»(٥٥) .

وخلاصة القول أن فى النفس عند ابن رشد جزءا واحدا مفارقا وخالدا وهو العقل أما سائر اجزائها فهى كائنة وفاسدة .

هـ- القول فى القوة النزوعية :

هذه القوة هى القوة التى بها ينزع الحيوان إلى الملائم ، ويفرعن المؤذى . وهذا النزوع أن كان إلى الملذ سمى شوقا . وأن كان إلى الانتقام سمى غضبا ، وأن كان عن روية وفكر سمى اختيارا واردة . فالشوق والغضب والارادة أقسام القوة النزوعية . وهناك علاقة وثيقة بين قوة التخيل والقوة النزوعية . وجميع هذه القوى مشتركة بين الحيوان والانسان .

وهكذا ينتهى القول فى النفس من حيث طبيعتها وأقسامها وقواها بقى أن نتحدث عن خلود النفس :

٤- خلود النفس :

أن آراء ابن رشد الخاصة بخلود النفس ثار حولها الكثير من الجدل . فهناك من يتهم ابن رشد شأنه غيره من الفلاسفة بانكار خلود النفس سواء من فلاسفة الإسلام كالغزالى . الذى يهاجم الفلاسفة باعتبار أنهم انكروا خلود النفس أو فلاسفة العصور الوسطى الذين اتخذوا هذا الموقف من ابن رشد أو من المستشرقين أمثال «مونك» و «رينان» والحقيقة أن ابن رشد قد
أكد على القول بخلود النفس ، وإن كان ا
أنه يبدو أن المخطئ فى هذه المسألة من ا
«تهافت التهافت» : فالكلام فى أمر النفس غامض جدا ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ، ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيبا فى هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله سبحانه : ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا» (الأسراء : ٨٥)(٥٦) وتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلاتها ، ولاتبطل هى . فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهذا دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله تعالى : «الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها» (الزمر : ٧٢)(٥٧).

وهذا يعنى أن الدليل الشرعى قائم بالنسبة للجميع العامة والخاصة . فالعامة عن طريق التصديق والخاصة بمعرفة طرق البرهان . ويعلق ابن رشد فى موضع آخر على هذه الآية بقوله : «وجه الدليل فى هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس ، فلو كان تعطل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لايتغير آلة النفس و لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها فى النوم لفساداتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها ، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها الأمر لحقها فى جوهرها وأنما هو شئ لحقها من قبل تعطل أنتهاء ، وأنه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس ، والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال فى النوم وكما يقول الحكيم : أن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب»(٥٨) .

وقد قدم ابن رشد الأدلة على خلود النفس وقد حصرها فى دليلين :

الدليل الأول : الدليل الغائى : أن الأنسان لم يخلق عبثا ، بل خلق لغاية محدودة وهى أن يدرك الكمال فى العلم والفضيلة ، بل أكثر من ذلكفإن كل فرد مخلوق لغاية ووظيفة يؤديها حتى يتحقق الوجود الجوهري للإنسان . وقد عبر ابن رشد عن هذا الدليل بقوله : «أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا ، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده ، فالإنسان أحرى ذلك ، وقد نبه الله تعالى على وجود هذه المعانى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى : «وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» (ص : ٢٧) وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود » الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» (آل عمران : ١٩١) ووجوه الغاية فى الإنسان أظهر منها فى جميع الموجودات . وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من الكتاب فقال : «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون» (المؤمنون : ١١٦) وقال : «أيحسب الانسان أن يترك سدى» (القيامة : ٣٦) وقال : «وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون» (الذاريات : ٥٦) يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه ، وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق «ومالى لا أعبد الذى فطرنى واليه ترجعون» (يس : ٢٢) وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة ، لأنا نرى أن واحدا واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره أعنى الخاص به . واذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان هذه أفعال النفس الناطقة ، ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، جزء عملى ، وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية ، وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات ، والتى تعوقها هى الشرور والسيئات» .

ولما كان حصول النفس على الكمال فى العلم والفضيلة غير متحقق على التمام فى الدنيا ، لأنها دار عبور وجب على ذلك ضرورة التسليم بخلود النفس ليتحقق لها ذلك فى الآخرة .

الدليل الثانى : قائم على طبيعة الصلة بين النفس والبدن :

لقد سبق القول بأن ابن رشد قد جعل العلاقة بين النفس والبدن كعلاقة الصورة بالمادة . هذا فى مجال العلم الطبيعى ، الا أنه بعد ذلك أثبت أن النفس جوهرا مستقلا عن البدن . ولذلك فان فساد البدن لا يعنى فساد النفس وقد سبق أن قدمنا دليل ابن رشد على ذلك من كتاب الله . .

ثانيا : السعادة الدنيوية والسعادة والآخروية :

قد يتساءل البعض . ما علاقة هذا الكلام المستطرد حول النفس بنظرية السعادة التى هى أساس البحث وموضوعه ؟ يجيب ابن رشد على ذلك بقوله : «ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ما هى النفس ، وما جوهرها ، هل لها سعادة آخروية وشقاء أخروى أم لا ؟ وأن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وأيضا فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة»(٦٠) وابن رشد بهذا القول يؤكد على حقيقة الترابط بين معرفة النفس وبين السعادة على مختلف مستوياتها .

والسعادة باطلاق لاتنال الا بتحصيل العلم والعمل بكل فضيلة دعت اليها الشريعة ، وترك الرذائل التى نهت عنها ، وبمقدار ما يحصل للنفس من العلوم والمعارف بهذه الفضائل تكون السعادة . وهذا ما ورد فى كل الشرائع مما لايجب بل ولا يمكن انكاره . يقول ابن رشد : «وردت الشرائع بتقريرها - أى الفضائل - ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل، أعنى السعادة المشتركة . فعرفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته وهى : معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ، ومعرفة الموجودات ألشريفة .. ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية» (٦١) وقد أجمعت الشرائع كلها على أن النفس باقية ، كذلك قامت البراهين عند العلماء على ذلك . وثبت أن النفوس تتعرى عن الشهوات الجسمانية بعد الموت «فإن كانت زكيه تضاعف زكاؤها بتعريها عن الشهوات الجسمانية ، وأن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا ، لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا مع البدن . وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى : «أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله وأن كنت لمن الخاسرين» (الزمر : ٥٦) اتفقت الشرائع

على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير»[٦٢]ويقرر ابن رشد أن هذه الحال مما لايمكن ادراكه فى الشاهد ، بل يكون مدركا بالوحى . وهناك من الشرائع من قدم تصورا لحالتى السعادة والشقاوة التى تكون عليها النفس بعد الموت ومن الشرائع من توقف عن تقديم هذا التصور على أساس أن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية .

وشريعة الإسلام قدمت تصورا لحالتى السعادة والشقاوة التى للنفس بعد الموت .. «من باب قياس المساوى على وجوه مساوية ، أعنى على خروجه للوجود ، وقياس امكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود . مثل قوله تعالى : «وضرب لنا مثلا ونسى خلقه» (يس : ٧٨) الآية . فإن الحجة فى هذه الآيات هى من جهة قياس العودة على البداءة وهما متساويان»[٦٣] . وهكذا يقدم ابن رشد . كيف يمكن الإيمان والتصديق بما جاءت به شريعة الإسلام من تصوير لحال السعادة وحال الشقاء التى تكون عليها النفس بعد الموت .

والمسلمون فى فهم هذا التمثيل الذى جاءت به شريعة الإسلام فى أحوال المعاد ثلاث فرق :

الفرقة الأولى : رأت هذه الفرقة أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى هاهنا من النعيم واللذة .

الفرقة الثانية : رأت هذه الفرقة أن الوجود متباين وأنقسم اصحاب هذه الفرقة إلى قسمين:

أ- طائفة : رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى ، وأنه أنما مثل به إرادة البيان .

ب- طائفة : رأت أنه جسمانى لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية .

وإذا كان ابن رشد يرجح الرأى الأخير إلا أنه يقول إن مثل هذه الأحوال مما عرفت بالشرائع والعقول [٦٤] هذا عن السعادة الأخروية .

أما السعادة الدنيوية أو ما يطلق عليه ابن رشد السعادة المشتركة وهى تتمثل فى كمال أفعال النفس الإنسانية بقسميها النظرى والعملى . فالسعادة فى ضبط النفس وتحقيق فضيلتها فإذا ما استطاعت كل قوة من قوى النفس أن تحقق غايتها على الوجه الأكمل الذى فى طبيعتها . كانت السعادة . ثم إذا ما قامت النفس الناطقة على تحصيل الكمالات العقلية

والوصول إلى الفضائل الفكرية عن طريق قوة العقل العملى وقوة العقل النظرى . فإن السعادة تكون لهذه النفس فى الدنيا والآخرة .

وخلاصة القول أن السعادة عند ابن رشد تطلب بنظر وتأمل . حيث يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والالهام . وهذا الكمال الأسمى الذى نطمح اليه جميعا ، والطرق الموصلة اليه هى تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الانسانية فالعلم وحده هو السبيل إلى السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح (٦٥) ويقول ابن رشد : «لما كان الانسان هو الذى حفى به الكمال ، كان هو اشرف الموجودات التى ها هنا ، اذا كان هو الرباط والنظام الذى بين الموجودات الشريفة التى لاتشوب فعلها قوة أصلا ، وهى العقول المفارقة ، ووجب أن يكون كل مافى هذا العالم إنما هو من أجل الانسان وخادم له ، إذ كان الكمال الأول ، الذى كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه . فما أظلم ممن يحول بين الإنسان وبين العلم الذى هو طريق إلى حصول هذا الكمال»(٦٦) وهذا تأكيد على أن :

السعادة تتحقق بالكمال ، والكمال يعنى الحصول على الفضائل وطريق ذلك كله التعلم .

بهذا نكون قد انتهينا من عرض نظرية السعادة عند ابن رشد . وخلاصة ما ذهب اليه أن السعادة تتم بنظر وتأمل ولا تحصل بغير ذلك وهو فى ذلك يعود بنا إلى النهج الفلسفى الخالص . الذى يرفض طريق الكشف الصوفى أو الوجدانى .. فالعقل عنده مناط كل شئ .

هوامش الفصل التاسع

(١) ابن فرحون ، الديباج المذهب ، القاهرة سنة ١٣٥١هـ ، ص ٢٨٤ .

(٢) الذهبى ، تاريخ الإسلام ، حسب رينان ص ٤٥٦ - ٤٦٠ من مخطوط باريس ، المكتبة الأهلية رقم ١٥٨٢ ق ٨٠ ظ نقلا عن مؤلفات ابن رشد د. جورج شحاته قنواتى ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مهرجان ابن رشد ، الجزائر سنة ١٩٧٨ ، ص ١٨ .

(٣) د. محمد عاطف العراقى . النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩ ، ص ٤٤ .

(٤) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، المكتبة التجارية بالقاهرة ، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٩ ، ص ٢٤٢ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٤٣ ، كذلك د. محمد عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٤٥ ، وكذلك الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص ٢٤ .

(٦) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٧٣ ، ص ٤٤٥ .

(٧) ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٥٣١ .

(٨) المرجع السابق ص ٥٣٢ .

(٩) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٠) المرجع السابق نفس الصفحة ، أنظر المراكشى ، المعجب ص ٢٤٢ .

(١١) المراكشى : المعجب ، ص ٢٤٣ ، انظر محمد يوسف موسى بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى ، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤ .

(١٢) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٣٨ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(١٤) د. محمد عاطف العراقى ، النزعة العقلية ، ص ٤٨ .

(١٥) ابن رشيد : تلخيص كتاب النفس لأرسطو المكتوبة بحروف عبرية ، بالمكتبة الأهلية بباريس وتحمل رقم ١٠٠٩ نقلا عن أحمد شحلان «تلخيص كتاب النفس لأرسطو» لابن رشد مخطوط بحروف

عبرية وصف واستفهام منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، جامعة محمد الخامس ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ ، ص ١٨٠ .

(١٦) أرسطو : كتاب النفس نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى ، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتى ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٤٩ ، ص ٣ .

(١٧) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ١٨٠ .

(١٨) أرسطو : كتاب النفس ، ص ٤ .

(١٩) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ١٨١ .

(٢٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، ص ٨٣٣ .

(٢١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٩٠ ، فقرة (٨) .

(٢٢) محمد المصباحى : أشكالية العقل عند ابن رشد ، المركز الثقافى العربى بيروت ، لبنان ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٨ ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٢٣) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق الأهوانى ف ٢٠ .

(٢٤) المرجع السابق ، الفقرة : ١٠ .

(٢٥) المرجع السابق ، نفس الفقرة .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٣ ، ٤ بعد المقدمة .

(٢٧) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٣ ، ص ٤٨٩ .

(٢٨) ابن رشد : كتاب النفس الشرح الكبير المقالة ١١١ ، فقرة ١٧ ، ١٨ ص ٢٣٦ ، نقلا عن محمد المصباحى ، أشكالية العقل عند ابن رشد ، ص ١٧ هامش .

(٢٩) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ٢ تحقيق وتقديم الأب بويج دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠ ، المقالة الثامنة المرسوم عليها حرف الحاء ص ١١٠٠ ، ١١٠١ .

(٣٠) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ص ١١ .

(٣١) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣٢) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٩٠ .

(٣٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، جـ٢ ، المقالة الثامنة ، ص ١١٠١ .

(٣٤) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، ص ١٥ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٦ ، ١٧ ، جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٩١ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ١٩ ، جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٩٢ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٤٣) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٦١ .

(٤٦) المرجع السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٦٩ .

(٤٩) المرجع السابق ، ص ٧٠ .

(٥٠) المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٥١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٥٢) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٥٣) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٥٤) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٥٦) د. محمد عاطف العراقى النزعة العقلية ، ص ٣٢٣ .

(٥٧) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٨٣٤ .

(٥٨) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، صححة وراجعة وضبط أصوله ، مصطفى عبد الجواد عمران ، المكتبة المحمودية التجارية ، ص ١٥٥ .

(٥٩) المرجع السابق ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٦٠) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٦١) المرجع السابق ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٦٢) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٦٥) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ١٨٦ .

(٦٦) ابن رشد : رسالة الاتصال ص ١٢٤ .

الفصل العاشر

نظرية السعادة عند يحيى بن عدى المنطقى

(٢٨٣هـ - ٣٦٤هـ)

يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا التكريتى المنطقى نزيل بغداد ولد فى تكريت سنة؟ ٨٩٣ م وكانت تكريت فى أيامه مركز مطارنة السريان ، بل العاصمة الفكرية للكنيسة السريانية . وذلك من سنة ٦٢٩م إلى سنة ١١٥٦م . وقد ترعرع يحيى فى تلك البيئة التى حملته على الدراسة ، وشجعته على التعمق فى المنطق والفلسفة (١) .

يقول ابن النديم : «أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكرياء المنطقى ، واليه انتهت رياسة أصحابه فى زماننا ، قرأ على أبى بشرمتى ، وعلى أبى نصر الفارابى ، وعلى جماعة ، وكان أوحد دهره ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية» (٢) نزل أبو زكريا يحيى بن عدى بغداد لمتابعة دراساته ، فقرأ على أشهر فلاسفة عصره ولاسيما أبى بشرمتى (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م) وأبى نصر الفارابى (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م) وعندما توفى أبو بشرمتى بن يونس ورحل الفارابى عن بغداد أصبح يحيى بن عدى رئيس المدرسة الأرسطوطالية فى العالم العربى . قال المسعودى فى كتاب التنبيه والاشراف» .. ولا أعلم فى هذا الوقت أحدا يرجع اليه فى ذلك ، ألا رجلا واحدا ، من النصارى ، بمدينة السلام ، يعرف بأبى زكريا بن عدى»(٣) وقد أقبل عليه طلاب العلم بعد أن ذاع صيته واشتهر بين أهل الفلسفة ومن أشهر تلاميذه :

١- أبو القاسم عيسى بن على بن عيسى (٣٠٢ - ٣٩١هـ/٩١٤ - ١٠٠١م) .

٢- أبو سليمان محمد بن طاهر السجستانى المنطقى ، صاحب «صوان الحكمة» (ت سنة ٣٩١هـ/١٠٠١م) .

(٣) أبو على عيسى بن اسحاق بن زرعة (٣٣١هـ / ٣٩٨هـ / ٩٤٢ - ١٠٠٨م) .

(٤) أبو الخير الحسن بن سوار المعروف بابن الخمار (٣٣١ - ٤٠٧ / ٩٤٢ - ١٠١٧م) .

(٥) أبو على بن السمح (ت ٤١٨هـ / ١٠٢٧م) .

(٦) أبو بكر عبد الله بن الحسن القومسى . لم تصلنا أخبار عن تاريخ ميلاده أو وفاته .

(٧) أبو الحسن على بن محمد البديهى (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) .

(٨) أبو حيان على بن محمد التوحيدى (ت ٤١٤هـ/١٠٢٣م) .

(٩) أبو على أحمد محمد مسكويه (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) .

(١٠) أبو على نظيف بن يمن (ت ٣٨٠هـ / ٩٩٠م) .

والملاحظ أن هؤلاء التلاميذ على الرغم من اختلافهم فى الجنس فمنهم عرب ومنهم اعاجم واختلافهم فى الدين فمنهم مسلم ومنهم نصرانى الا أنهم اتفقوا فى اهتمامهم بدراسة المنطق الذى اشتهر به يحيى بن عدى .

ثم إذا انتقلنا من ذكر تلاميذه إلى ذكر مؤلفاته سنلاحظ مدى اهتمامه بالفلسفة اليونانية خاصة مؤلفات أفلاطون وأرسطو كما سيتضح من عرض هذه المؤلفات :

١- كتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق الله واكتسابا للعبد(٤).

٢- كتاب تفسير طوبيقا لأرسطوطاليس(٥) .

٣- كتاب مقالة فى البحوث الخمسة عن الرؤس الثمانية(٦) .

٤- كتاب فى تبين الفضل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى(٧) .

٥- كتاب فى فضل صناعة المنطق .

٦- كتاب هداية من تاه إلى سبيل النجاة .

٧- كتاب فى تبيين أن للعدد والإضافة ذاتين موجودتين فى الأعداد .

٨- مقالة فى استخراج العدد المضمر .

٩- مقالة فى ثلاث بحوث غير المتناهى .

١٠- تعليق آخر فى ذلك .

١١- مقالة فى أن كل متصل أنما ينقسم إلى منفصل .

١٢- كتاب جواب يحيى بن عدى عن فصل من كتاب أبى الحبش النحوى فيما ظنه أن العدد غير متناه .

١٣- كتاب أجوبة بشر اليهودى .

١٤- كتاب شرح مقالة الاسكندر فى الفرق بين الجنس والمادة .

١٥- كتاب فى أن حرارة النار ليست جوهرا للنار .

١٦- مقالة فى غير المتناهى .

١٧- مقالة فى الرد على من قال بأن الأجسام مجلبة على طريق الجدل .

١٨- تفسير فصل فى المقالة الثامنة من السماع الطبيعى لأرسطوطاليس .

١٩- مقاله فى أنه ليس شئ موجود غير متناه لاعددا ولا عظما .

٢٠- مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لاتتجزأ .

٢١- مقالة فى تبيين ضلالة من يعتقد أن علم البارى بالأمور الممكنة قبل وجودها .

٢٢- تعليق آخر فى هذا المعنى .

٢٣- مقالة فى أن الكم ليس فيه تضاد .

٢٤- مقالة فى أن القطر غير مشارك للضلع .

٢٥- عدة مسائل فى كتاب ايساغوجى .

٢٦- مقالة فى أن الشخص اسم مشترك .

٢٧- مقالة فى الكل والأجزاء .

٢٨- تفسير الألف الصغرى من كتب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة .

٢٩- مقالة فى الحاجة إلى معرفة ماهيات الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض فى معرفة البرهان .

٣٠- مقالة فى الموجودات .

٣١- مقالة فى أن كل متصل ينقسم إلى أشياء ينقسم دائما بغير نهاية .

٣٢- كتاب أثبات طبيعة الممكن وأقوى الحجج على ذلك والتنبيه على فسادها .

٣٣- مقالة فى التوحيد .

٣٤- مقالة فى أن المقولات عشرة لا أقل ولا أكثر .

٣٥- مقالة فى أن العرض ليس هو جنسا للتسع المقولات العرضية .

٣٦- مقالة فى تبيين وجود الأمور العامية .

٣٧- قول فيه الجزء الذى لا يتجزأ .

٣٨- تعاليق عدة فى معان كثيرة .

٣٩- قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق .

٤٠- تعاليق عدة عن أبى يشرمتى فى أمور جرت بينهما فى المنطق .

٤١- مقالة فى قسمة الأجناس الستة التى لم يقسمها أرسطوطاليس إلى أجناسها المتوسطة وأنواعها وأشخاصها .

٤٢- مقالة فى البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجودات الثلاثة : الألهى والطبيعى والمنطقى .

٤٣- مقالة فى نهج السبيل إلى تحليل القياسات .

٤٤- كتاب الشبهة فى ابطال الممكن .

٤٥- جواب الدارمى وأبى الحسن المتكلم عن المسئلة فى ابطال الممكن .

٤٦- مقالة بينه وبين ابراهيم بن عدى الكاتب ومناقضته فى أن الجسم جوهر وعرض .

٤٧- مقالة فى جواب ابراهيم بن عدى الكاتب .

٤٨- رسالة كتبها لأبى بكر الآدمى العطار فيما تحقق من اعتقاد الحكماء بعد النظر والتحقيق (٨) .

٤٩- مقالة فى تبين غلط أبى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى فى مقالته فى الرد على النصارى .

٥٠- أجابة عن ثلاث مسائل فى العفة (٩).

٥١- كتاب تهذيب الأخلاق .

٥٢- مقالة فى سياسة النفس.(١٠) .

ومن الملاحظ أن هذه المصنفات قد تناولت مسائل فلسفية عديدة منها مسائل كلامية ، ومسائل منطقية ، ومسائل فى العلوم الرياضية ، ومسائل حكمية فى النفس والأخلاق . وهو فى نتاجه هذا كان متأثرا بالفلسفة اليونانية وبالبيئة الحضارية الإسلامية التى عاش فى ظلها

وسط جو من السماحة خاصة مع أهل الذمة ، الذين كانت لهم مكانة علمية مرموقة ، وقد تربعوا على كراسى الاستشارية العلمية لكثير من الأمراء والخلفاء فى الدولة الإسلامية .

وسندرك ذلك جيداً ونحن نعرض لآرائه فى نظرية السعادة على النحو التالى :

أولا : النفس :

لقد سعى يحيى بن عدى إلى تهذيب الأخلاق ذلك «أن الانسان من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز وهو أبدا يحب من الأمور أفضلها ، ومن المراتب أشرفها ، ومن المقتنيات أنفسها . اذا لم يعدل عن التمييز فى اختياره ، ولم يغلبه هواه فى أتباع أغراضه . وهذا أولى ما اختاره الإنسان لنفسه ، ولم يقف دون بلوغ غايته ، ولم يرض بالتقصير عن نهاية تامة وكماله ، لأجل تمام الانسان وكماله وجب أن يكون مرتاضا بمكارم الأخلاق ومحاسنها ، منزها عن مساويها وعن مقابحها ، آخذا فى جميع أحواله بقوانين الفضائل ، عادلا عن كل طرق الرذائل» (١١) لكن كيف يتم للانسان التخلق بأشرف الأخلاق وأعلاها مرتبة ويتخلى عن الأخلاق السيئة ويبتعد عنها ؟ أن ذلك يتم له بمعرفة العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق وهى النفس . فدراسة النفس هى المدخل الأساسى للتعرف على أمكانية تهذيب الأخلاق . حيث أن الوقوف على العلة باب من أبواب المعرفة أصيل . يقول يحيى بن عدى : «فإن العلة الموجبة لأختلاف الأخلاق فهى النفس»(١٢) لذلك كان منطقيا أن يعرض لقوى النفس وأقسامها موضحا طبيعة كل منها والأخلاق المرتبطة بواحدة واحدة . فيقول : «وللنفس ثلاث قوى ، وتسمى أيضا نفوسا . وهى : النفس الشهوانية والنفس الغضبية ، والنفس الناطقة ، وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى . فمنها ما يختص باحداهن ومنها ما يشترك فيها قوتان ، ومنها ما يشترك فيها القوى الثلاث . ومن هذه القوى ما يكون للانسان وغيره من الحيوان ومنها ما يختص به الانسان فقط»(١٣) هذا عن قوى النفس على سبيل الاجمال . وقد تناول كل قوة من هذه القوى على سبيل التفصيل .

أ- النفس الشهوانية :

تلك النفس مشتركة بين الانسان وسائر الحيوان وبها تكون جميع اللذات والشهوات الجسمانية . يقول يحيى بن عدى : «فأما النفس الشهوانية ، فهى للانسان ولسائر الحيوان وهى التى بها تكون جميع اللذات والشهوات الجسمية كالقرم إلى المآكل والمشارب والمباضعة»(١٤) وهذه النفس قوية جدا متحكمة فى كثير من السلوك الانسانى ويجب على

الإنسان قهرها وتأديبها والا غلبته وأفقدته انسانيته وجعلته بهيمى الطبع والأخلاق ، وفى هذا يقول : يحيى ابن عدى : «وهذه النفس قوية جدا اذا لم يقهرها الانسان ويؤديها ملكته واستولت عليه . فإذا غلبته عسر تعذيبها وصعب قمعها وتذليلها ، وإذا تمكنت هذه النفس من الانسان وملكته وأنقاد لها ، كان بالبهائم أشبه منه بالناس»(١٥) والناس تبعا لذلك صنفان :

الصنف الأول : هناك من الناس من يسلم للنفس الشهوانية ويخضع لها فتصير همته مصروفة إلى اللذات والشهوات فقط وهذه عادات البهائم . وهذا الصنف من الناس ، «يقل حياؤه ويكثر خرقه ، ويستوحش من أهل الفضل ، ويميل أبدا إلى الخلوات ، وينقبض من المجالس الحفلة ، ويبغض أهل العلم ، ويشنأ أهل الورع والنسك ، ويود أصحاب الفجور ، وتستحب الفواحش ، ويكثر من ذكرها ويتلذذ باستماعها ، ويسر بمعاشرة السخفاء ويغلب عليه الهزل وكثرة اللهو . وقد يصير من هذه حالته إلى الفجور وارتكاب الفواحش والتعرض للمحظورات ، وربما دعته محبة اللذات إلى اكتساب الأموال من أقبح وجوهها ، وحملته نفسه على الغضب والتلصص والخيانة وأخذ ما ليس له بحق ، وذلك لأن اللذات لاتتم الا بالأموال والأعراض ، فمحب اللذة اذا تعذرت عليه الأموال من وجوهها حصرته شهوته على اكتسابها من غير وجهها . ومن تنتهى به شهواته إلى هذا الحد فهو أسوأ الناس حالا وهو من الأشرار الذين يخاف خبثهم ويستوحش منهم ويستروح إلى البعد عنهم»(١٦) ومثل هؤلاء الناس يجب تقويمهم وتأديبهم وترويض أنفسهم فإن استجابوا لهذه التربية وتخلوا عن الأخلاق البهيمية سمح لهم بالاستمرار فى المجتمع وأن لم يستجيبوا وجب نفيهم وأبعادهم حتى لايكونوا فتنة للناس وعزل أطفالهم عنهم لأن الطفل الحدث سريع التأثر والانطباع .

الصنف الثانى : أهل العفة وضبط النفس الذين ملكوا نفوسهم الشهوانية ولم يستسلموا للمذات الحسية أو يستجيبوا لمطالب النفس الشهوانية بل قهروها والزموها الأدب فأنقادت لهم بالتهذيب والتأديب ، ووردوا الموارد الشريفة واتصفوا بالحكمة وحب الخيرات والكمالات والفضائل .

ب- النفس الغضبية : أحدى قوى النفس التى يشترك فيها الانسان أيضا وسائر الحيوان «وهى التى يكون بها الغضب والحدة والجراءة ومحبة الغلبة . وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية واضر بصاحبها اذا ملكته وانقاد اليها»(١٧) .

وهذه النفس تدفع الانسان إلى هلاك نفسه وهلاك غيره فيما لا طائل منه ولا فائدة معه .. وبسبب الانقياد لها تكثر الخصومات وتتفشى النزاعات ويدب الصراع بين أفراد المجتمع وتذهب ريحه بسبب المنازعة والمصارعة .

يقول يحيى بن عدى :

«فان الانسان اذا انقاد للنفس الغضبية كثر غضبه وظهر خرقه واشتد حقده وعدم حلمه ووقاره ، وقويت جراءته ، ويسرع عند الغضب إلى الانتقام والايقاع بمغضبه والوثوب بخصومه عليه فيسرف فى العقوبة ويزداد فى التشفى ، ويكثر من السب ويفحش فيه . فإذا استمرت هذه العادات بالإنسان كان بالسباع أشبه منه بالناس . وربما حملت قوما على حمل السلاح ضد اخوانهم وأوليائهم وعبيدهم وخدمهم عند الغضب من يسير الأمور»(١٨) وهذه الحالة الوحشية غير مطلوبة أو مرغوبة بحال من الأحوال الا عند هؤلاء الذين تخلوا عن انسانيتهم وأهملوا عقولهم وانقادوا إلى الهلاك والبوار بلا روية أو تدبر للعواقب .

والناس من هذه النفس صنفان أيضا :

الصنف الأول : أهل الغضب والسفاهة والجراءة والتهور وهم الذين أهملوا هذه النفس الغضبية ومكنوها من الاستيلاء عليهم ، واستعملوا كل ما يمكنهم من الشر فتوقعهم فى المهاوى والمهالك «فإن من وثب على الناس وثبوا عليه ، ومن خاصمهم خاصموه ، ومن أقدم عليهم أقدموا عليه ، ومن تشرر عليهم قصدوه بالشر ، وإذا سفه الانسان على خصمه ، وكان الخصم أسفه منه قابله ذلك بأكثر منه . وقد يغلب على من هذه حالته الحسد والحقد واللجاجة والجور ، وقد تحمل هؤلاء محبة الغلبة وطلب الرياسة على اكتساب الأموال من غير وجهها الحلال وأخذها بالغضب والغلبة والظلم . وربما قتلوا على محبة الغلبة من يناوشهم ، وقد يفعلون ذلك من غير روية ولاتبصر ، فيؤول الأمر بهم إلى البوار والاستئصال»(١٩) .

الصنف الثانى : أهل الحلم والوقار والعدل . وهؤلاء هم الذين ساسوا هذه النفس الغضبية وأدبوها وقمعوها . وهم على درجتين : عظيمة الحال . ذلك اذا كانت النفس الغضبية متذللة مقهورة كان صاحبها حليما وقورا ، أما اذا كانت متوسطة الحال ، كانت رتبة صاحبها فى الحلم كرتبة نفسه الغضبية فى التأدب .

ولهذه النفس فضائل محمودة «وذلك كالأنفة من الأمور الدنية ومحبة الرياسة الحقيقية ، وطلب المراتب العالية . وهذه الأخلاق المحمودة هى من أفعال النفس الغضبية . فإذا ملك

الانسان هذه النفس بالتأديب والتهذيب واستعملها فى الأمور الجميلة وكفها عن الأعمال المكروهة ، كان حسن الحال محمود الطريقة»[٢٠] .

ومن الملاحظ أنه فى الوقت الذى لاتوجد فيه أية فضيلة للنفس الشهوانية . فإن للنفس الغضبية فضائل على الرغم من كونها علة الكثير من الأخلاق المذمومة .

جـ النفس الناطقة : تلك النفس هى النفس الانسانية نعنى التى يتميز بها الانسان من بين سائر الحيوان «وبها يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم ، وهى التى يكون بها أيضا شرف الانسان وعظمة همته ، فيعجب بنفسه وبها يستحسن المحاسن ويستقبح القبائح . وبواسطتها يمكن الانسان أن يهذب قوتيه الباقيتين ، أعنى بهما الشهوانية والغضبية ، ويضبطهما ويكفهما ، وبها يتفكر فى عواقب الأمور فيبادر باستدراكها من أوائلها»[٢١] ولهذه القوة فضائل ورذائل .

١- فضائل النفس الناطقة :

أن لهذه النفس عدة فضائل أهمها :

- اكتساب العلوم والآداب .
- كف صاحبها عن الرذائل والفواحش .
- قهر النفس الشهوانية والنفس الغضبية .
- سياسة صاحبها فى معاشة ومكسبه وفى مووءثة .
- حث صاحبها على فعل الخير والتودد والرأفة وسلامة النية .

٢- رذائل النفس الناطقة :

- الخبث والحيلة والخديعة .
- التملق والمكر والحسد والتشرر والرياء .

والناس من هذه النفس ثلاثة :

الأول : من تغلب عليه فضائلها فيستحسنها ويستعملها .

الثانى : من تغلب عليه الرذائل فيألفها ويستمر عليها .

الثالث : من تجتمع فيه بعض الفضائل وبعض الرذائل .

هكذا يقدم يحيى ابن عدى تصورا للنفس يقوم على أساس أخلاقى تربوى يعتمد على شرح طبيعة قوى النفس وتحديد ما يترتب على كل قوة من قواها من فضائل ورذائل وضرورة أن يمتلك الانسان قوى النفس ويؤديها قهرا للنفس الشهوانية وللنفس الغضبية ،كشف فضائل النفس الناطقة باعتبارها جوهر الانسان وحقيقته وعلى ذلك تقوم الأخلاقية على ضبط النفس والتبصر والروية بأعمال فكر وعقل .. وأن اللذات الحسية والشهوات الحيوانية والاندفاع الغضبى الوحشى وراء كل حزن وألم وتعاسة وأن السعادة فى أعمال الفكر وتمييز الأخلاق واختيار الجميل وترك القبيح وتجنب عادات الأشرار «فانه اذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحققا ، وللرئاسة الذاتية مستحقا»(٢٢) .

ثانيا : الفضائل المحمودة ووجوب طلبها :

أن الفضائل هى أساس استقامة الأفراد والمجتمعات وعلى قدر انتشار الفضيلة والتمسك بها تكون السعادة . لذلك أفرد يحيى بن عدى فى دراسته حول تهذيب الأخلاق فصلا خاصا «فى الأخلاق الحسنة المعدودة فضائل فالإنسان لايكون انسانا على الحقيقة الا بضبط النفس وأعمال الفكر والروية والتبصر .. فالأخلاقية قائمة على العقلانية .

والفضائل التى يدعو اليها يحيى ابن عدى ويوجب على الانسان أن يطلبها عشرون فضيلة. ويحذر من نقيض هذه الفضائل وأما ما يجب على الانسان طلبه من الفضائل . فقد حددها على النحو التالى :

١- **العفة** : وهى ضبط النفس عن الشهوات وقصرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد ويحفظ صحته فقط وأجتناب السرف والتقتير فى جميع اللذات وقصد الاعتدال .

٢- **القناعة** : وهى الاقتصار على ما أتيح من العيش والرضى بما تسهل من المعاش وترك الحرص على اكتساب الأموال وطلب المراتب العالية مع الرغبة فى جميع ذلك وإيثاره والميل اليه ، وقهر النفس عن ذلك والقنع باليسير منه . وهذا الخلق مستحسن من أواسط الناس وأصاغرهم . فأما الملوك والعظماء فليس ذلك مستحسنا منهم ولاتعد القناعة من فضائلهم .

٣- **التصون** : وهو التحفظ من التبذل . فمن التصون التحفظ من الهزل القبيح ومخالطة أهله وحضور مجالسه وضبط اللسان من الفحش . ومنه : الانقباض عن أدنياء الناس وأصاغرهم ومصادقتهم ومجالستهم ، والتحرز من العيشة الرزية واكتساب الأموال من الوجوه الخسيسة ، والترفع عن طلب الحاجات من لئام الناس وسفلتهم والتواضع لمن لاقدر له .

٤- **الحلم** : وهو ترك الانتقام عند شدة الغضب مع القدرة على ذلك . وهذه الحال محمودة ما لم تؤد إلى ثلم جاه أو فساد سياسة .

٥- **الوقار** : وهو الأمساك عن فضول الكلام والعتب وكثرة الاشارة والحركة فيما يستغنى عن التحرك فيه ، وقلة الغضب والاصغاء عند الاستفهام والتوقف عند الجواب ، والتحفظ عند السرعة والمبادرة فى جميع الأمور . والحياء وهو غض الطرف والانقباض من الكلام حشمة للمستحين منه .

٦- **الود** : وهو المحبة المعتدلة من غير اتباع الشهوة . والود مستحسن من الانسان اذا كان لأهل الفضل والنبل وذوى الوقار والأبهة والمتميزين من الناس . فأما التودد إلى أراذل الناس وأصاغرهم والأحداث والنساء وأهل الخلاعة وما شابههم فمكروه جدا .

٧- **الرحمة** : وهى خلق مركب من الود والجزع . والرحمة لاتكون الا لمن يظهر منه لراحمه خلة مكروهة ، أما نقيصة فى نفسه وأما محنة عارضة له . وهى مستحسنة ما لم تخرج بصاحبها عن العدل ، ولم تنته به إلى الجور وإلى فساد السياسة .

٨- **الوفاء** : وهو الصبر على ما يبذله الانسان من نفسه ويرهن به لسانه وعدم الخروج مما يضمنه ولو كان مفرطا وهذا الخلق محمود ينتفع به جميع الناس ، فإن من عرف بالوفاء كان مقبول القول عند الناس فى جميع ما يعد به .

٩- **أداء الأمانة** : وهو التعفف عما يتصرف الانسان فيه من مال غيره وما يوثق به عليه من الأغراض والحرم مع القدرة عليه ورد ما يستودع إلى مودعه .

١٠- **كتمان السر** : وهذا الخلق مركب من الوقار وأداء الأمانة فإن اظهار السر من فضول الكلام ، وليس بوقور من تكلم بالفضول ، والفضولى ناقص الشرف . فكما أن من استودع مالا فأخرجه إلى غير صاحبه فقد حقر الأمانة أيضا ، كذلك من استودع سرا فأخرجه إلى غير صاحبه فقد حقر الأمانة أيضا . وكتمان السر محمود من جميع الناس ، وخاصة ممن يصحب السلطان وأولياء الأمور .

١١- **التواضع** : وهو ترك الترؤس وأظهار الخمول وكراهية التعظيم والزيادة فى الاكرام وتجنب المباهاة بالفضائل والتفاخر بالمال والجاه ، والتحرز من الأعجاب والكبر ، ولا يحمد التواضع الا من اكابر الناس ورؤسائهم وأهل الفضل والعلم .

١٢- **البشر** : وهو اظهار السرور بمن يلقاه الانسان من أخوانه وأودائه وأصحابه وأولياته ومعارفه ، والتبسم عند اللقاء . وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس وهو من الملوك والعظماء أحسن .

١٣- **صدق اللهجة** : وهو الأخبار عن الشئ على ماهو عليه . وهذا الخلق مستحسن ما لم يؤد إلى ضرر مفرط . والصدق مستحسن من جميع الناس وهو من الملوك والعظماء أحسن .

١٤- **سلامة النية** : وهو اعتقاد الخير من جميع الناس وتنكب الخبث والغيلة والمكر والخديعة .

١٥- **السخاء** : وهو بذل المال من غير مسئلة ولا استحقاق . وهذا الخلق مستحسن ما لم ينته إلى السرف والتبذير . فإن من بذل جميع ما يملكه لمن لا يستحقه لايسمى سخيا بل يسمى مبذرا ومضيعا . والسخاء فى سائر الناس فضيلة مستحسنة ، فأما فى الملوك والأولياء فأمر واجب .

١٦- **الشجاعة** : وهى الأقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك وثبات الجأش عند المخاوف ، والاستهانة بالموت .

١٧- **المنافسة** : وهى منازعة النفس إلى التشبه بالغير فيما يراه ويرغب فيه لنفسه ، والاجتهاد فى الترقى إلى درجة أعلى من درجته . وهذا الخلق محمود ، إذا كانت المنافسة فى الفضائل والمراتب العالية ، أو فيما يكسب مجدا وسؤددا . فأما فى غير ذلك من اتباع الشهوات والمباهاة باللذات والزينة وغير ذلك ، فمكروه جدا .

١٨- **الصبر عند الشدائد** : وهذا الخلق مركب من الوقار والشجاعة وهو مستحسن جدا ، ما لم يكن الجزع نافعا والحزن والقلق مجديا ، والحيلة والاجتهاد دافعة ضرر تلك الشدائد . فما أحسن الصبر اذا عدمت الحيلة وما أقبح الجزع اذا لم يكن مفيدا .

١٩- **عظم الهمة** : وهو استصغار ما دون النهاية من معالى الأمور وطلب المراتب السامية واستحقار ما يجود به الانسان عند العطية والاستخفاف بأواسط الأمور وطلب الغايات ، والتهاون بما يملكه ، وبذله لمن يسأله من غير امتنان ولا اعتداد به ، وهذا الخلق من خصوصيات الملوك والحكام ، وقد يحسن بالرؤساء والعظماء ومن تسمو نفسه إلى مراتبهم . ومن عظم الهمة الأنفة والحمية والغيرة .

٢- العدل : وهو التقسط اللازم للاستواء ، واستعمال الأمور فى مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها من غير سرف ولا تقتير ولا تقديم ولا تأخير(٢٣) .

تلك هى الفضائل المحمودة والأخلاق المطلوبة الواجب على كل انسان أن يجد ويجتهد فى طلبها والتحلى بها . وهى لكافة الناس أدناهم وأعلاهم محكومين وحكام . وهى مناط تحقيق الاستقرار والأمن والأمان والسعادة للفرد وللمجتمع . ويلزم التحلى بها التخلى عن نقيضها مثل الفجور ، والشرة ، والتبذل ، والسفه ، والخرق (كثرة الكلام) والعشق (ما كان مصروفا إلى طلب لذة وشهوة) والقساوة ، والغدر ، والخيانة ، وافشاء الأسرار ، والعبوس ، والكذب، والخبث ، والحقد ، والبخل ، والجبن ، والحسد ، والجزع عند الشدة ، وصغر الهمة ، والجور . إن هذه الرذائل التى يجب تجنبها لأنها تجذب التعاسة والألم .

ثالثا : أوصاف الانسان التام المهذب السعيد :

أن أول ما يوصف به الأنسان التام المهذب «أن يكون متفقدا لجميع أخلاقه متيقظا لسائر معائبه ، متحرزا من دخول نقص عليه ، مستعملا لكل فضيلة ، مجتهدا فى بلوغ الغاية ، عاشقا لصور الكمال مستلذا بمحاسن الأخلاق ، متيقظا لمذموم العادات ، معتنيا بتهذيب نفسه ، غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل ، مستعظما للسير من الرذائل ، مستصغرا للرتبة العليا ، مستحقرا للغاية القصوى ، يرى التمام دون محله والكمال أقل أوصافه»(٢٤) وهذا مما يدفعه لزيادة الطلب ومواصلة الاجتهاد فى نيل المطلوب بلا توقف ، ويحميه من الغرور الذى هو آفة كل سعى .

أما الطريقة التى توصله إلى التمام وتحفظ عليه الكمال فهى :

١- أن يصرف عنايته إلى النظر فى العلوم الحقيقية .

٢- أن يجعل غرضه الاحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأسبابها وتفقد غاياتها ونهاياتها .

٣- أن يجعل شعاره ليله ونهاره قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات .

٤- أن يأخذ نفسه باستعمال ما أمر أهل الفضل باستعماله وأشار المتقدمون من الحكماء باعتباره .

٥- أن يتحلى بشئ من الفصاحة والبلاغة ، وأن يغشى مجالس أهل العلم والحكمة ويعاشر دائما أهل الوقار والعفة .

٦- أن يجعل لشهواته ولذاته قانونا راتبا يقصد به الاعتدال فقط ويتجنب السرف والأفراط ، ويعتمد من الشهوات واللذات على ما كان من الوجوه المرتضاة المستحسنة ويعود نفسه بذلك ، ويحصر عليها الطمع فى لذة مكروهة أو شهوة مسرفة ، ويهجرا أصحاب اللذات ومعاشرتهم ويبتعد عن الخلعاء ومخالطتهم ، ويعتبر فى نفسه أن الشهوة عدو مكاشح وخصم مكافح يريد أبدا اضراره وأذيته وَشَيْنَهُ وفضيحته ، فيناصب شهوته مناصب العدو ويكاشفها بالمعاندة ويقمع أبدا سلطتها ويكسر دائما حدتها ويقهر على الدوام سطوتها ويذلل على التدريج عزها ويسكن على الترتيب حدتها .

٧- أن ينبغى أن يعلم أنه لاسبيل له إلى بلوغ التمام ما دامت اللذة عنده مستحسنة والشهوة لديه مستحبة .

٨- يجب أن يجعل له قانونا يقتصر عليه فى المآكل والمشرب خصوصا مؤسسا على الجود والكرم غير مستبد بنفسه حين الأكل بل مشاركا غيره فى ماله .

٩- يجب آن يستهين بالمال ويحتقره وينظر اليه بالعين التى يستحقها . وذلك لأن المال إنما يراد لغيره لا لذاته ، فانه فى نفسه غير نافع بالكلية وإنما الانتفاع بالأغراض التى تنال به .

١٠- ينبغى عليه أن يشعر فى نفسه أن الغضبان هو بمنزلة البهائم والسباع يفعل ما يفعله من غير علم ولا روية . فإذا جرى بينه وبين غيره محاورة أدت إلى أن يغضب خصمه ويسفهه عليه اعتقد فيه اذ ذاك أنه فى تلك الحالة بمنزلة البهائم والسباع فيمسك عن مقابلته ويحجم عن الاقتصاص منه .

١١- ينبغى أن يعود نفسه على محبة الناس أجمع والتودد اليهم والتحنن والرأفة عليهم والرحمة بهم .

١٢-ينبغى أن يجعل همته فهل الخير مع جميع الناس نافقا ما يفضل من ماله فيما يبقى له الذكر الجميل بعد موته متحرزا من فعل الشر .

١٣- ينبغى أن يعتقد أنه ليس شئ من العيوب والقبائح خافيا على الناس . ومهما اجتهد فاعل الشر فى ستر شره فلا ينبغى أن تطمع نفسه فى اخفاء فعل قبيح يظن أنه بكتتم عن

الناس حتى لا يقف عليه أحد .. ويجب أن يعلم أيضا أن الناس بالطبع موكلون بتتبع عيوب الناس وتعييرهم بها وهذا طبع غريزى فى سائر الناس .

١٤- ينبغى أن يتلقى من يهدى اليه شيئا من عيوبه بالبشاشة والقبول ويظهر له الفرح والسرور(٢٥) .

هكذا يوضح يحيى بن عدى الطريق الموصل إلى حسن الخلق وإلى الفضيلة وتهذيب النفس وتحقيق التمام والكمال وبالتالى تحقيق السعادة أن السعادة عنده تقوم على الأخلاقية ، والأخلاقية تقوم على العلم . فمن عرف أخلاق أصحاب علوم الحقائق والمتيقظون منهم المستعملون فى جميع أمورهم ما تقتضيه علومهم وتوجيه عقولهم كان فى السعادة مقيما . ومن قام بتمييز عادات النفس الناطقة واستعمل ما حسن فيها وطرح ما قبح عنها . ارتاضت نفسه بالعلوم الحقيقية وتيقظت وتشرفت وابتهجت بالفضيلة كانت إلى السعادة أقرب ومن الشقاوة أبعد .

أن السعادة كما يرسم طريقها يحيى بن عدى هى الفضيلة التى تحقق التمام والكمال للفرد والمجتمع . والآخلاقية تقوم على العلم والمعرفة فالفضيلة علم والرذيلة جهل .

وهذا نموذج من نماذج الحضارة الإسلامية وان كان صاحبه على ديانة النصرانية . ذلك أن عاش متفاعلا ثم فاعلا وسط مكونات هذه الحضارة وتراكماتها .

هوامش الفصل العاشر

(١) الأب سمير خليل اليسوعى ، مقدمة مقالة فى التوحيد للشيخ يحيى بن عدى ، المعهد البابوى رومة، إيطاليا ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٢٥ - ٢٨ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ص ٣٦٩ أنظر : ابن أبى أصيبعة عيون الأنباء ، ص ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٣) الأب سمير خليل اليسوعى ، مقدمة مقالة فى التوحيد ، ص ٣٠ .

(٤) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٦٩ .

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٦) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٣١٨ .

(٧) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٨) جرجس فيلوثاوس عوض ، مقدمة كتاب تهذيب الأخلاق ، ص ٤ ، ٥ .

(٩) الأب سمير خليل اليسوعى ، مقدمة مقالة فى التوحيد ، ص ٣٥ .

(١٠) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٣١٨ .

(١١) يحيى بن عدى ، تهذيب الأخلاق تقديم جرجس فيلوثاوس عوض الطبعة المصرية الأهلية ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩١٣ ، ص ١١ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(١٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٦ ، ١٧ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(١٨) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٢١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢٣) يحيى بن عدى،تهذيب الأخلاق تحقيق الأب سمير خليل اليسوعى القاهرة سنة ١٩٩٤ ، ص٤٩-٦١ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٣١ - ١٣٦ .

الفصل الحادى عشر

نظرية السعادة عند سعيد بن منصور بن كمونه

(٦٨٣هـ)

هو : سعيد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله الاسرائيلى ويلقب بعز الدولة . لم تذكر المصادر شيئا عن تاريخ ميلاده ، لكنها ذكرت أنه توفى عام ٦٧٦هـ/١٢٧٧م أما ابن القوطى فقد ذكر أنه توفى عام ٦٨٣هـ [١] وهذا هو الأرجح .

عاش ببغداد واتصل ببعض الأمراء ومنهم : دولة الأمير شاه بن الأمير الكبير سيف الدولة سنجر الصحابى [٢] .

وابن كمونه : يهودى المذهب ، أشتغل بالكيمياء والأدب والمنطق[٣] كان واسع الاطلاع غزير المعرفة تبحر فى العلوم الحكمية والفلسفية ودرس فلسفة السابقين والمعاصرين [٤] ويقال أنه أسلم فى نهاية حياته ألا أن ذلك لم يتأكد .

ومن أهم مؤلفاته :

١- تذكرة فى الكيمياء[٥] .

٢- شرحا على الاشارات والتنبيهات لابن سينا[٦].

٣- شرح التلويحات فى المنطق والحكمة للشيخ شهاب الدين يحيى (عمر) بن حبش الحكيم السهروردى [٧] .

٤- تنقيح الأبحاث فى البحث عن الملل الثلاث[٨] .

٥- كتاب الحكمة الجديدة[٩] .

والملاحظ أن هذه المصنفات فى مجال الحكمة والمنطق وذلك يدل دلالة قوية على أن ابن كمونة أحد أعلام الفكر الفلسفى المتأخرين فى القرن السابع الهجرى . وقد أكد على أن علم الحكمة هو العلم الحق الذى هو استكمال النفس الانسانية ، وهو غاية الكمال الانسانى وبه يكون الفوز بالسعادة السرمدية[١٠] .

وهذا ما سنتعرف عليه من خلال بحث نظرية السعادة .

أولا : النفس :

أن المدخل لدراسة نظرية السعادة هو الوقوف على معرفة النفس . وجودها . طبيعتها أقسامها قواها . لأن ذلك كله متصل بالفضائل والكمالات الانسانية وقد سبق وأن وضحنا ذلك تفصيلا فيما سبق . وإذا كان الأكثر من الفلاسفة قد نهجوا هذا النهج فى إيجاد العلاقة بين النفس والأخلاق وبالتالى بين النفس وما يتحقق من كمال انسانى فإن فيلسوفنا قد نهج نفس النهج . إذ عاش وتشكل عقله وسط تيار الحضارة العربية الإسلامية ذات الطابع الأخلاقى الغائى .

وقد عالج موضوع النفس نفس المعالجة التى سبقه اليها فلاسفة الاسلام منذ القرن الثالث الهجرى . على النحو التالى :

١- اثبات وجود النفس :

قبل أن يقدم ابن كمونه أدلة وجود النفس يحدد المراد بالنفس فيقول : "ان المراد بالنفس هو جوهر ليس بجسم ، ولا جزئه ، ولا حال فيه ، وله تعلق بالجسم من جهة التدبير له والتصرف فيه والاستكمال به (١١) وهذا التحديد يتعلق بالنفس من حيث كونها جوهرا روحانيا لا ماديا أما عند دراسة النفس على مستوى العلم الطبيعى .. فقد جعل للنفس اتصالا بالبدن على نحو من الأنحاء . فيقول : «وإذا رجع كل عاقل إلى نفسه ، علم أن الهوية الاتصالية ، هى شئ مع متصل وليست شيئا قائما بذاتها ، ولا تعقل ماهية الجسم بدونها ، فهى من مقوماته ، فهو موكب منها ومن قابلها ، ومجموعهما جوهر ، وان كان الاتصال على اصطلاح هذا الكتاب (الجديد فى الحكمة) ، ليس بجوهر لقيامه بالهيولى ، لا بذاته»(١٢) وهذا يعنى أن هناك علاقة بين النفس والبدن يؤكد ذلك أيضا قوله : «وهيولى الجسم لاتوجد مجردة عن صورته»(١٣) ومعلوم أن صورة البدن هى النفس فلا قيمة للبدن فى ذاته بغير النفس خاصة فى الحى كله وأكثر خصوصية فى الانسان . ولا تناقض بين قول ابن كمونه أن النفس جوهر ليس بجسم ، ولاجزئه ، ولا حال فيه وبين هذا القول فالقول الأول يتحقق عند دراسة النفس على أساس أنها جوهر مفارق والقول الثانى على أساس دراسة النفس فى مجال العلم الطبيعى . وقد سبق أن قال ابن رشد بذلك .

أما عن أدلة وجود النفس كما يحددها ابن كمونه فهى :

الدليل الأول : ما يصدر عن الانسان من الادراك والتحريك وتفصيل ذلك :

أ- لو كان الادراك والتحريك للجسم . «لكان كل ماله الجسمية متحركا بالارادة ومدركا مثل تحركة وأدراكة ، فكانت العناصر والجمادات كذلك وهو على خلاف الوجدان»(١٤) .

ب- لو كان الادراك والتحريك راجعا لمزاج البدن «لما كان الأنسان يشعر بأنانيته شعورا مستمرا ، وهو متحقق أنه هو الذى كان منذ سبعين سنة ، أو أكثر» (١٥) ذلك أن المزاج دائم التبدل وبتدبله تتبدل نسب العناصر ، وجملة البدن «والمتبدل غير ما ليس بمتبدل ، فالمدرك منا غير هذه الأشياء ثم المزاج كيفية واحدة ، لا يصدر عنها أفاعيل مختلفة وأنانية الانسان ليست كذلك»(١٦) .

ج- لابد فى الادراك من الانفعال ، ولا ما ضاده ، لأنه يستحيل عنده لقاء ضده ، فلا يبقى موجودا . فكيف يلمس به وهو معدوم . وكيف يلمس بالمزاج المتجدد ونحن نعلم أن الملامس أولا هو الملامس ثانيا ، والعناصر بطباعها متداعية إلى لانفكاك ، والذى يجبرها على الالتئام والاجتماع ، هو غير ما يتبعهما ، ولا شك أن المزاج تابع لهما . فلا يكون الادراك والتحرك بالمزاج أو العناصر .

د- انا نجد من أنفسنا أنا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا من غير أن نستعمل حواسنا فى شئ منا ، وفى غيرنا وحصلنا كذلك لحظة ما فى هواء غير ذى كيفية ، نشعر بها. واعضاؤنا منفرجة لئلا تتلامس ، لكنا فى مثل هذه الحالة نغفل عن كل شئ سوى انيتنا . فنعلم أن الاجسام والأعراض التى لم نحصلها بعد ، لا مدخل لها فى ذواتنا التى عقلناها ، دون تلك الأشياء ، فالذات التى لم تغفل عنها مع هذا الغرض ، هى غير اعضائنا الظاهرة والباطنة ، وغير جميع الأجسام والحواس ، والقوى والأعراض الخارجة عنا .

هـ- ندرك الكليات المنطبقة على كل واحد من جزئياتها كما تدرك الحيوانية المطلقة التى تشترك فيها البقة والفيل فلو كانت فى جسم ، أو فى شئ حال فى جسم ، أو كان لها نسبة إلى أحدهما بالحضور عنده . ان لم يصدق عليها الانطباع فيه ، للزمها على جميع هذه التقادير وضع خاص ، ومقدار خاص . فلم تكن مطابقة للمختلفات فى هذه . وإذ قد طابقت ذلك ، فمحلها ، ليس بمقتدر ، ولا بذى وضع ، كيف كان . وكذا اذا عقلنا مفهوم الواحد المطلق ، الذى عن خصوص مقدار ووضع .. فالمدرك منا لذى وضع ، ولغير ذى وضع ، هو غير جسم ولا هو جسمانى فى ذاته .(١٧)

و- من تأمل الملكات التى لاتتجزأ بالتجربة الاتصالية كالشجاعة والجبن والتهور ، وملكة الفطنة والعلم ، علم أنها لاتحصل للجسم ، ولا لعرض سار فيه ، والا انقسمت بالقسمة الاتصالية ، ولا تحصل أيضا لجزء من جسم ، ولو جاز كونه فى ذاته جزءا لا يتجزأ ، والا لكانت هذه الأشياء بأسرها ذوات أوضاع ، وادراكنا لذاتنا ، لايفضل على ذاتنا ، فإن الكل لايقع الشعور به ، دون الشعور بأجزائه ، وكما استمر شعور الانسان بذاته مع الغفلة عن أجزاء بدنه من القلب والدماغ وغيرهما ، فكذلك استمر شعوره بذاته ، مع غفلته عما يفرض فضلا للنفس مجهولا ، ولو كان بذاته بصورة تحصل فى ذاته من ذاته ، لكان مشارا اليهما «بهو» لا «بأنا» فليس أدراكه لذاته بأمر زائد . صورة كان أو غيرها وجوديا أو غير وجودى . ونجد أنا عندما تشعر بذاتنا ، وعندما نشير اليها . لانجد فى ذاتنا الا أمرا يدرك ذاته[١٨] .

ز- النفس الانسانية ليس لها من الحياة الا أدراك ذاتها ، وأما أدراك غيرها وأفاعليها ، فالقوى البدنية ، وبقوتها العقلية ، فإذن حياتها من دون ذلك حياة ناقصة : يعرض لها الكمال تارة وتفتقده أخرى ، وتختلف النفوس فى مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك ، ولو فرضت النفس انية تدرك ذاتها ، بمعنى أن يكون أدراكها لذاتها صفة هى غيرها ، لتقدمت لذاتها على الادراك فكانت مجهولة وهو محال ، وإذا لم يزد أدراكها لذاتها على ذاتها ، فلا يتصور أن تغفل عن ذاتها البتة[١٩] . هكذا يقدم ابن كمونة . الأدلة الفرعية على دليل الادراك . الذى هو أول دليل من أدلة وجود النفس عنده . ومن الملاحظ أن هذه الأدلة الفرعية تشعبت كثيرا حول وسائل الادراك من حس ومزاج ووهم وتخيل وتعقل . وكلها تنتهى إلى وجود النفس وقيامها بذاتها على الرغم من علاقة الاتصال بالبدن .

الدليل الثانى : جوهرية النفس :

لقد أكد ابن كمونة على أن النفس ليست من طبيعة جسمانية أو متعلقة بها فيقول : «أن النفس لو كانت جسمانية فى ذاتها أو فى تعلقها لكانت تكل بتكرر الأفاعيل القوية ، لاسيما اذا لم يقع التراخى بين الأفعال ، دل على ذلك التجربة» [٢٠] ومن الأدلة على كون النفس ليست جسمانية أيضا . قوله : «أنها لو كانت جسمانية ، لما أدركت الضعيف بعد القوى ، والقوة العقلية ربما قواها أدراك القوى على أدراك الضعيف ، فضلا عن أنه لايضعفها أيضا»[٢١] ومن الأدلة على ذلك أيضا» أنه لو كانت النفس جسمانية لكلت بعد سن الوقوف

عند الانحطاط ، ونجد ذلك فى الأغلب بعد الأربعين فكان يلزم اختلاف الشعور بذاتها ، وبمعقولاتها ، وليس كذا »(٢٢) .

على هذا النحو يقدم ابن كمونه الأدلة على أثبات وجود النفس واستقلالها عن البدن .

٢- قوى النفس :

لقد قسم ابن كمونه النفس إلى ثلاثة أقسام :

أ- النفس النباتية وقواها الغاذية ، النامية المولدة .

ب- النفس الحيوانية وقواها : الحس ، الحركة الارادية .

جـ-النفس الانسانية وقواها : قوة عملية وقوة نظرية .

وهذا التقسيم هو نفس التقسيم الذى سبق اليه الفلاسفة منذ أرسطو .

وسنفصل القول فى كل قسم من هذه الأقسام على النحو التالى :

أ- النفس النباتية :

هذه النفس يشترك فيها النبات والحيوان الأعجم والانسان .

يقول ابن كمونة «قد علمت أن أصول القوى النباتية ثلاثة : اثنتان لأجل الشخص وهما : الغاذية والنامية . وواحدة لأجل النوع ، وهى المولدة . وهذه فلا شك فى حصولها للنبات ، ولهذا سميت نباتية . بخلاف الادراك والحركة الارادية . فإنها مشكوك فى حصولها له »(٢٣) أذن للنفس النباتية ثلاث قوى هى الغاذية والنامية والمولدة .

القوة الأولى : الغاذية : تلك القوة هى التى تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذى ليخلف بدل ما يتحلل . وهى بذلك تهئ للتربية والنمو والتوليد . اذن فعلها هو الاستحالة إلى مشتبهة المغتذى ، ومحل ذلك الفعل هو الغذاء . وغاية هذه القوة «هو أخلاف بدل المتحلل مهما يتبعه من التهيئة المذكورة »(٢٤) وتخدم هذه قوى أربع منها .

١- الجاذبة : وهى التى تأتيها بالمدد حيث يتحرك الغذاء من الفم إلى المعدة قسرا . وهذه القوة موجودة فى كل عضو من الحيوان .

٢- الماسكة للمجذوب : وفعلها فى المعدة الاحتواء على الغذاء ولو كان رطبا ، فلا يندفع فى الأغلب حتى يتم هضمه .

٣- **الهاضمة :** هى التى تحيل الغذاء وتعده ، لقبول أثر الغاذية ، وهى احالته إلى ما يليق بجوهر الحيوان ، أو النبات .

٤- **الدافعة للثقل :** وهى التى تمكن الأمعاء التخلص من الفضلات عن طريق التبرز ، كأنها تتنزع من موضعها ، يدفع ما فيها إلى أسفل .

القوة الثانية : النامية : وهى قوة توجب الزيادة فى أجزاء المغتذى على نسبة طبيعية محفوظة فى الأقطار ، لتبلغ إلى تمام النشوء ، فبهذه القيود خرجت الزيادات الصناعية . وما هو كالورم والسمن .. وقد تكون النامية هى الغاذية . فإن كلتيهما تفعل تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه ، فإن كانت هذه الأفعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء ، وان كان زائدا فهو النمو ، الا أنه فى الابتداء يكون قويا جدا ، والمادة مطبعة ، فيكون وافيا بايراد المثل ، والزيادة بعد ذلك تضعف ، فلا تقوى الا على ايراد المثل فقط .

القوة الثالثة : المولدة وهى قوة الحفاظ على النوع حيث أنها تفيد تخليق البروز بطبيعة ، وافادة اجزاء هيئات تناسبها ، مما يصلح لمبدأية شخص آخر من نوعه ، أو من جنسه . وهى فى الانسان وكثير من الحيوان .

وهذه القوة تنقسم إلى نوعين :

١- ما يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ، ليصير مبدأ لشخص آخر من نوعه أو جنسه .

٢- ما يفيد بعد استحالته الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البروز ، أو بجنس ذلك النوع .

أن مجموع هذه القوى التى فى النفس النباتية يقال لها القوى الطبيعية . وبالكيفيات الأربع يتم أمر هذه القوى .

فإن الحرارة تلطف وتحرك المواد . والبرودة تسكن وتعقد والرطوبة تواتى لقبول التشكل والتخلق واليبوسة تحفظ الشكل وغيره . وتفيد التماسك .

والغاذية تخدم النامية ، وتخدمان جميعا المولدة .

وفى الانسان تبقى الغاذية بعد القوتين . وتحدث المولدة بعد الغاذية والنامية ، وتبقى الغاذية والمولدة بعد النامية .

وقد تكون هذه القوى فى الحيوانات والنباتات عبارة عن استعدادات تابعة لهيئاتها ، والباقى فى أمور سماوية ، أو ما يجرى مجراها .

وترتبط هذه القوى بالنفس والدليل على ذلك . ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن كثير من الأفعال الطبيعية . ولهذا اذا تصرفت النفس بالكلية إلى أمر يهمها ، أو عبادة ، أو التفات إلى معشوق ، وقعت الأفعال الطبيعية المذكورة، أو ضعفت ، وكثير من هذه القوى أضيف اليها أفعال لاتصح الا من ذى شعور وادراك[٢٥] .

ب- النفس الحيوانية : ولهذه النفس قوتان : قوة الحركة الارادية وقوة الحس .

القوة الأولى : قوة الحركة الارادية : يقول ابن كمونه «ما يصدر عن الارادة من الحركات له مبادئ أربعة مترتبة»[٢٦] .

أولها : الادراك : وهو أبعدها عن الحركة ، فإنا اذا أحسسنا أو تخيلنا أو توهمنا أو تعقلنا فى شئ من الأشياء أنه نافع أو ضار ، سواء كان ذلك مطابقا لما فى نفس الأمر ، أو غير مطابق له ، نبعث من ذلك الادراك سوق أما إلى طلبه ، أن كان ادراكه نافعا أو أما إلى التهرب منه أو دفع ضرره ، أن كان ادراكه ضارا . والادراك مغاير للشوق .

المرتبة الثانية : الشوق : الاشتياق إلى جلب ما يعتقد كونه نافعا أو لذيذا يسمى قوة شهوانية . والاشتياق إلى دفع المكروه . والمؤذى يسمى قوة غضبية .

المرتبة الثالثة : الأجماع على الطلب أو الهرب : وهو مغاير للشوق والدليل على ذلك قد يكون الشوق حاصلا ولا اجتماع ، وقد يريد تناول مايشتهيه ويشتهى ما لا يريد تناوله وكأنه كمال للشوق وتأكيده . فإن الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى . حتى يصير اجماعا . وهذه المراتب الثلاث الادراك ، والشوق والاجماع هى الباعث على الحركة .

المرتبة الرابعة : هى المحرك على الحقيقة والفاعلة المباشرة للحركة :

وهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات . بجذب الأوتار والرباطات وارخائها وتمديدها . وهى مغايرة لما قبلها من المبادئ . وهذه المرتبة هى المحركة على الحقيقة وغيرها يقال له محرك بالمجاز والادراك والشوق والاجماع حكم الأمر المخدوم . وحكم هذه حكم المأمور الخادم لتلك .

القوة الثانية : قوة الاحساس : الاحساس الموجود فى الانسان والحيوان أما احساس بالحواس الظاهرة ، واما احساس بالحواس الباطنة .

أ- الحواس الظاهرة : الحواس الظاهرة بحسب الموجود خمس هى :

الحاسة الأولى اللمس : وهو أهمها للحيوان ، اذ لايصح أن يفقده ويكون حيا فيما نجد .

ومدركات اللمس هى : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والملامسة والخشونة ، والخفة والثقل وما يتبع هذه كالصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك .

وهذه القوة موجودة فى جميع جلد البدن ، لشدة الحاجة اليها ولايتم اللمس الا بالمماسة ، والمؤدى له إلى الأعضاء هو العصب .

الحاسة الثانية : الذوق : وآلته فى الانسان وما تعرفه من الحيوان هو العصب المفروش على سطح اللسان وهوتال للمس فى المنفعة . وبه ندرك الطعوم .

الحاسة الثالثة : الشم : وهى فى الانسان ضعيفة وهى أقوى ادراكا من الانسان عند كثير من الحيوانات الأخرى .

الحاسة الرابعة : السمع : وهو قوة مرتبة فى الانسان وحيوانات أخر .

الحاسة الخامسة : البصر : وهو قوة مرتبة فى الانسان ، تدرك بها الأضواء والألوان بانطباع.

٢- الحواس الباطنة : والحواس الباطنة فى الانسان على ما وجدناه خمسة هى :

أولها : الحس المشترك : وهى تدرك جميع الصور التى تدركها الحواس الظاهرة متأدية اليها ، وإليها يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها رواضع لهذه القوة ، ولولاها ما أمكن لنا أن نحكم أن هذا المشموم هو هذا الأبيض (الحاضرين) فإن الحس الظاهر منفرد بأحدهما ، والحاكم لابد له من حضور الصورتين حتى يحكم بجمع أو تفريق بينهما .

ثانيهما : المصورة : وتسمى الخيال أيضا ، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، وهى خزانة لتلك القوة . وكما أن النفس لاتقدر على الحكم فى الجميع ، الا بقوة مدركة للجميع . فكذلك لايقدر عليه الا بقوة حافظة للجميع . والا فتنعدم صورة كل واحد من مدركات القوة عند ادراكها الآخر .

ثالثها : القوة الوهمية : وهذه القوة تحكم بها النفس أحكاما جزئية . وتدرك فى المحسوسات بالحواس الظاهرة معانى غير محسوسة بها . مثل أدراك الشاة عداوة الذئب ، وادراك الكلب معنى فيمن أنعم عليه موجبا للمتابعة والخضوع له . وهذه لبعض الحيوان الأعجم كالعقل للانسان .

رابعا : المتخيلة : من شأنها أن تركب الصور بعضها مع بعض وكذا المعانى ، وتركب بعض الصور مع بعض المعانى ، وكذلك تفصل الصور عن الصور ، والمعانى عن المعانى وعن الصور، فيتصور مثل انسانا يطير ، وشخصا نصفة شخص فرس ، ويتصور الصديق عدوا ، والعدو صديقا وهى آلة الفكر فى الانسان .

خامسا : الذاكرة : من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم ، وجميع تصرفات المتخيلة ، ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك ، وهى سريعة الطاعة للنفس فى التذكر ، وبها يتأتى أن يستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كانت تصحبها وإنما سمى الحافظ للمدركات والمتصرف فيها مدركا ، لاعانته على الادراك ، ولأن المدرك الحافظ والمتصرف شئ واحد يصدر عنه كل فعل باعتبار آلة أو قوة متعلقة بها .

بهذه ينتهى القول فى القوة الذاكرة وبالتالى فى الحواس الباطنة يقول ابن كمونه «والكلام فى كون هذه القوى استعدادات تتعلق بأعضائها أو غير ذلك وفى كونها تتم بأمور سماوية ، وفى كون مبدئها واحد أو أكثر . وهو على قياس ما قيل فى القوى النباتية» (٢٧) .

جـ- النفس الناطقة : النفس الناطقة الانسانية تنقسم قواها إلى قوة عملية وقوة نظرية . وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا بالإشتراك .

١- القوة العملية : هذه القوة هى مبدأ حركة الانسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصها صلاحية ، ولها نسبة إلى القوة النزوعية ، ومنها يتولد الضحك والبكاء ونحوها ، ونسبة إلى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى استخراج أمور مصلحية ، وصناعات وغيرها ، ونسبة آلى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة .

وهذه القوة العملية يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى ، حتى لاتنفعل عنها البتة ، بل تنفعل هى عنه ، وتكون مقموعة دونه ، لئلا يحدث فيها عن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية ، هى التى تسمى أخلاقا رذيلة، بل يجب أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة ، بل متسلطة فيكون لها أخلاق فضيلة وهذه القوة التى لها قيادة البدن وسياسته .

٢- القوة النظرية : هذه القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى فوقها : لتنفعل وتستفيد منه ، وتقبل عنه .

لهذه القوة فى أدراك النظريات من المعقولات مراتب أربع هى :

المرتبة الأولى : الاستعداد المطلق : (العقل الهيولانى) :

وذلك الاستعداد المطلق هو الذى لم يخرج إلى الفعل منه شئ ، ولا أيضا حصل ما به يخرج إلى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة ، فإذا كان حال النفس بالنسبة إلى قبول المعقولات هذه الحال ، سميت بالعقل الهيولانى تشبيها له بالهيولى الأولى ، التى ليست بذات صورة ، وهى موضوعه لكل صورة .

المرتبة الثانية : العقل بالملكة : وذلك ألا يحصل للشئ ألا ما يمكنه به أن يتوصل إلى أكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبى الذى ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على أن يكتب ونظير ذلك فى النفس بالقياس إلى معقولاتها المكتسبة بالنظر ، أن يحصل فيها من المعقولات الأولية ما يمكنها أن نتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . وحينئذ تسمى عقلا بالملكة . وأن كانت بالقياس إلى ما قبلها بالفعل ، والانتقال من الأوائل إلى التوانى قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس . بأن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة : أما عقب طلب وشوق من غير حركة ، وأما من غير اشتياق وحركة ، وتمثل معه المطلوب ويلزمه . فلا فرق بين الفكر والحدس الا وجود الحركة فى الفكر وعدمها فى الحدس . وكلاهما يختلف فيه الناس فى قلته وكثرته ، وبطئه وسرعته .

المرتبة الثالثة : العقل بالفعل : وهو أن يكون فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، اذا كان غير كاتب بالفعل ونظيره فى النفس . أن يحصل لها الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية الا أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها ، فعقلها وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلا بالفعل . وإن كان بالقوة اذا قيس إلى ما بعده ، الا أنه قوة قريبة إلى الفعل جدا .

المرتبة الرابعة : العقل المستفاد : وهو أن يتحصل بالفعل ما كان الاستعداد له أن يفعل متى شاء من غير حاجة إلى اكتساب ، بل يكفيه أن يقصد استعدادا لها ، كالمستكمل لصناعة الكتابة ، فى حال مباشرته لها وهذه هى الفعل المطلق . ويحصل للنفس اذا كانت

الصورة المعقولة حاضرة لها ، وهى مطابقة لها بالفعل وعاقلة بالفعل ، بأنها عاقلة لها كذلك وتسمى حينئذ عقلا مستفادا .

هذه هى مراتب العقل النظرى ، واطلاق لفظة العقل عليها بالإشتراك أيضا .

وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى ، والنوع الانسانى وهو الرئيسى المطلق والغاية القصوى ، وكل القوى خادمة له .

وبهذا نكون قد انتهينا من عرض ابن كمونه لأقسام النفس وقواها على نحو من التفصيل. وينهى ابن كمونه هذا العرض بعدة مقولات هى :

١- «النفس هى أصل القوى كلها ، وليس فينا نفس انسانية وأخرى حيوانية وأخرى نباتية ، لايرتبط فعل بعضها بفعل بعضها الآخر . فإن ذلك أن تقول : أحسست فغضبت ، وأدركت فحركت فمبدأ الجميع أنت . وأنت نفس شاعرة ، كل القوى من لوازمها ، وهى بجملتها آلات لها . اذ المحركة ليست الا لجلب النافع ، أو دفع الضار ، والمدركة ليست الا للجواسيس التى تقتنص االأخبار ، والمصورة والذاكرة ، هى لحفظها»(٢٨) .

٢- «جاز أن تكون هذه النفوس متفاوتة فى رتبة الاستكمال ، وينتهى الترتيب الى نفس واحدة ، هى رئيسة الكل ، ولعل هذه النفوس هى التقوى المطيعة لهذه الرئيسة»(٢٩) .

٣- «الذى نجزم به ونتحققه ، هو أن جميع ادراكتنا ، وتحريكاتنا الارادية الصادرة عن أدراكنا ، هى لنفس واحدة مدركة لجميع أصناف الادراكات . لجميع أصناف المدركات ، ولولا ذلك لما حكمت ببعض المدركات على البعض . فإن الحاكم على شئ بشئ . يجب أن يكون مدركا لكل منهما ، وأن كان بعضه بآلة بدنية ، وبعضة بغير آلة بدنية . وهى الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذة والألم والارادة والقدرة والفعل»(٣٠) .

ونرى أن هذه المقولات تؤكد على وحدة النفس الانسانية بلا تجزئة أو تبعيض .

٣- أبدية النفس وأحوالها بعد فناء البدن :

أن مسألة خلود النفس بعد فناء البدن من المسائل التى أهتم بها الفلاسفة خاصة الروحانيين منهم . وهى من المسائل التى تتصل اتصالا مباشرا بنظرية السعادة خاصة عند القائلين بالسعادة الآخروية . وهى بذلك حلقة الوصل بين القول فى النفس والقول فى السعادة بوجه عام. وكان من الطبيعى أن يتناول ابن كمونة هذه المسألة . ذلك أنه يعتبر النفس جوهرا روحانيا مستقلا عن البدن كما سبق وأن [illegible] المسألة بقوله :

«ليس تعلق النفس بالبدن تعلقا يقتضى فسادها بفساده ، لأن ذلك التعليق : أما أن يكون تعلق المتأخر عنه فى الوجود ، أو علة المكافئ له فى الوجود أو التقدم له فى الوجود ، وأعنى بالتقدم والتأخر ههنا : ماهو بالذات لا بالزمان» (٣١) تلك أحوال ثلاث لتعلق النفس بالبدن وابن كمونة يعرض لأحكام هذه الأحوال الثلاثة على النحو التالى :

أ- **تعلق المتأخر عنه فى الوجود** : وحكم ذلك أنه محال . إذ لو كان البدن قد تقدم فى الوجود لكان البدن علة النفس ، وليس هو علة فاعلية لها . وذلك للأسباب الآتية :

١- أن البدن ليس بحامل لقوة وجود النفس وعدمها ، بل إنما فيه قوة تعلقها به وعدم تعلقها به . فان معنى كون الشئ محلا لا مكان وجود شئ آخر ، هو تهيوءه لوجود فيه حتى يكون حال وجوده مقترنا به .

٢- كذلك يمتنع أن يكون الشئ محلا لفساد نفسه ، بل البدن إنما كان مع هيئة مخصوصة محلا لا مكان ، وتهيؤ لحدوث صور تقاربه وتجعله محصلا . والنفس هى المبدأ القريب لتلك الصورة . ولا يصح وجود الشئ دون وجود مبدئه ، ويزول ذلك الاستعداد والتهيؤ بحدوث تلك الصورة ، لزوال ما كان البدن معه محلا ، لا مكان ذلك ، وهو الهيئة المخصوصة ، ويبقى بعد ذلك محلا لا مكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال الارتباط الذى حصل للنفس .

٣- ليس البدن مع هيئة المخصوصة شرطا فى وجود النفس ، من حيث هى جوهر مجرد ، بل من حيث هى مبدأ صورة منوعة ، فالنفس اذ هى بسيطة فليست بمركبة من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة النبات ، فإنهما لا يجتمعان فى الذات الا لأمرين مختلفين فيها .

٤- كل ما يقبل الفساد ، ولا حامل له ففيه يقبل الفساد ، ويجرى منه مجرى مادة الجسم له ، وشئ يفسد بالفعل ، ويجرى مجرى صورة الجسم له ، فالنفس لو قبلت الفساد ، لكانت بهذه المثابة ، لكنها مجردة ، فتكون مادتها أيضا مجردة ، فلو قبلت الفساد لعاد الكلام فيها وتلك المادة تكون هى العاقلة المدركة لا محالة ، إذ هى التى وجودها لذاتها دون الصورة ، أو ما هو كالصورة . فيكون ما هو كالمادة للنفس ، هو النفس . هذا خلف . وبتقدير ألا يكون خلفا فالمطلوب وهو بقاء النفس حاصل أيضا .

وهكذا يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر عنه فى الوجود محال . وبالتالى فلا يمكن الحكم بفساد النفس عند فساد البدن .

ب- **أن يتعلق بالبدن تعلق مكافئ له فى الوجود** : وذلك الحكم محال أيضا وذلك للأسباب الآتية .

١- أن التعلق على الأمر المذكور ، وإن كان امرا ذاتيا لا عارضا ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه . فليسا جوهرين لكنهما جوهران . وهذا خلف .

٢- ان كان ذلك التعلق أمرا عرضيا لا ذاتيا ، فمتى فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ، ولم تفسد الذات بفساده . ثم الاضافة أضعف الأعراض . فإنه ينتقل ما على يمينك إلى يسارك وتتبدل اضافتك اليه ، دون تغير فى ذاتك وكيف يكون أضعف الأعراض مقوما لوجود الجوهر . وهذا مما لا يقبله العقل السليم .

ج- **تعلق النفس بالبدن تعلق التقدم له فى الوجود** : وهذا غير موجب أن يعدم بعدمه . للأسباب الآتية :

١- لا يعدم المتقدم بالذات عند فرض عدم المتأخر .

٢- يجب أن يعرض السبب المعدوم فى جوهر النفس ، فيفسر معه البدن والا يفسد البدن بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب . على هذا النحو يتبين أن فساد البدن لا يعدم النفس يقول ابن كمونة : «فيتبين أن خراب البدن لايعدم النفس ، فلو جاز عدمها ، لكان بسبب آخر ، لكنك قد علمت أنها بسيطة وقاذمة بذاتها ، وكل ما هو كذا ، فلا يكون بعد وجوده بالفعل قابلا للعدم ، مع وجود علته الفاعلية ، فإن كل ما هو بالفعل وقابل للعدم فقوة وجوده وعدمه فى عيره»[٣٢]

د- البراهين على بداية النفس :

يالإضافة إلى ما سبق من أدلة يقدم ابن كمونة عددا من البراهين على أبدية النفس وأهمها :

١- لو بطلت النفس (عدمت) زفتقر بطلانها إلى سبب هو غيرها ، اذ الشئ لو اقتضى عدم نفسه ، لما وجد أصلا بل كان ممتنعا وان عدمت بغيرها لا متنع ذلك الغير فى أن يقارن وجوده وجود النفس والالم يكن علة تامة ، لعدمها ، فإن العلة التامة لا ينفك عنها المعلول . وكل ما هذا شأنه فلارتفاعه مدخل فى وجودها . فهو ضدها أن كان امرا موجودا ، وشرطها أن كان معدوما . لكن النفس لا محل لها ليعدمها ضد بمانعتها عليه ومزاحمتها فيه .

٢- أن كانت العلة المعطية لوجودها باقية ، ولا محل لها ليزاحمها شئ عليه . وجب بقاؤها ببقاء ما هى مستفيدة الوجود منه ، ولا يمنع من بقائها به ووجود شئ آخر البتة .

٣- الشرط الذى فرض أن عدمة معدم لها : أن كان مباينا لها ، فظاهر أن مع بقاء العلة التى تقتضى أفاضة الوجود لذاتها ، لا تأثير لعدم ذلك المباين فى أرتفاع الوجود الفائض منها ، وأن لم يكن مباينا للنفس فيجب أن يكون كمالا لها . اذ أولى الأعراض بأن يكون عدمه معدما لها . هو الأعراض التى هى كمالات لها . ولو كان عدم هذه معدما لها ، لكانت النفس العديمة الكمال لاتبقى مع البدن ، ولكانت الأعراض المضادة لكمالها جديرة بأن تبطلها كالانفعالات عن البدن والجهل المركب . فكان كل نفس شريرة بأن لاتثبت فى حال تعلقها بالبدن ولا فى حال عدم تعلقها به . فأنه لا تأثير للعلاقة الاضافية لها مع البدن فى ذلك .

٤- أن النفس التى قد تبين أن ماهيتها ليست شيئا مغايرا لادراكها ذاتها ، لاتتغير ولاتنتقص فى أدراك ذاتها ، تتغير اعراضها واختلافها يكون كمالا لها أو نقصا ، فهى أذن لاتنعدم البتة .

٥- أن النفس اذا فارقت البدن ، ولم تتعلق ببدن آخر ، فإنه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن ، فيخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها مشاهدة تامة (٣٣) .

على هذا النحو من التفصيل والتشعيب والتفريع يقدم ابن كمونة أدلة خلود النفس وعدم فسادها بفساد البدن وأبديتها . مستندا إلى طبيعة النفس والفرق بين طبيعتها وطبيعة البدن، ثم علة وجود النفس وصفاتها الجوهرية التى هى كمالات لها ، الصفات العارضة عليها من تبدل الأحوال بين الكمال التام والكمال والنقص ثم ينتهى إلى كون النفس لاتحل ببدن آخر بعد فناء البدن الأول ولا تنشغل به . بل يخلص لها اشتغالها بذاتها . وهذا أول أبواب السعادة :

ثانيا : السعادة . كيف تتحقق وما درجاتها ؟

أن أول مراتب السعادة وأقصاها فى نفس الوقت هو شعورنا بوجودنا . فالشعور بالوجود سعادة . لكن كيف يتحقق ذلك الشعور ؟

١- اذا فارقنا البدن ، كان شعورنا بذواتنا أتم : لأنا لا نشعر بذواتنا ، مع العلاقة البدنية، الا مخلوطا بالشعور بالبدن .

٢- أن مفارقة البدن تجعل معقولاتنا أتم تجردا ، وذلك لأنا لا نعقل سببا ونحن بدنيون الا ويقترن به خيال ، أو ما يشبه الخيال .

٣- اذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن . وزال الشوب الناتج عن التعلق بالبدن . صارت المعقولات العقلية ، والشعور بالذات مشاهدة . فكان التذاذ النفس بحياتها أتم

وأفضل (٣٤) على هذا النحو يتحقق الشعور بالوجود وبالتالى نحصل على السعادة . أضف إلى ذلك تحقق فضائل قوى النفس حيث أن كل قوة نفسانية يتبعها شعور النفس باللذة والخير أو الأذى والشر . وبيان ذلك على النحو التالى :

ما يتحقق للنفس من لذة وخير أو أذى وشر :

يقول ابن كمونة : «للنفس باعتبار كل قوة نفسانية لذة وخير وأذى وشر ، يختص بتلك القوة»(٣٥) ونحن واقفون عند كل قوة من قوى النفس .

النفس الناطقة :

ان الكمال الخاص بالنفس الناطقة ، من جهة القوة العقلية . ينحصر فيما يلى :

١- أن يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فيه والخير الفائض اليه ، فيكون حينئذ موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن والخير المطلقين . وهذا أتم وأفضل من كمالات القوى الأخرى ، بل هو فى مرتبة يقبح معها أن يقال : أنه أفضل وأتم، اذ لا نسبة له اليه فضيلة وتماما ، وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات .

٢- أن العقل أكثر عدد مدركات من الحس ، وأشد تقصيا للمدرك وتجريدا له عن الزوائد ، وخوضا فى باطنه وظواهره ، وشواغل البدن وعوائقه تمنع من الاشتياق إلى ذلك أكمل اشتياقا يناسب مبلغة . لذلك وجب أن يكون العقل قائدا للحس حتى تتخلص القوة العاقلة فى النفس الناطقة من شواغل البدن وعوائقه .

٣- ان استمرار وجود ماهو اضداد كمالات النفس ، وكونها مشتغلة بغيرها يمنعها عن أدراك ما ينافيها ، من حيث هو مناف لها ، فلا تتألم بحصوله .. بسبب انصرافها عن ذاتها أو نسيانها بفضيلتها .

٤- اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به عند مفارقة البدن أن تستكمل الاستكمال الذى لها أن تبلغه وتصل اليه ، وجدت لنيل ما كانت أدراكته وتنبهت له، لذة عظيمة ، هى أجل من كل لذة ، وأشرف . وهذه هى السعادة الحقيقية .

٥- يجب أن تحصل النفس على أصول الفضائل الخلقية وهى العفة والشجاعة والحكمة . ومجموعها العدالة . فالعفة منسوبة إلى القوة الشهوانية والشجاعة إلى القوة الغضبية والحكمة إلى القوة العقلية . والمراد بالحكمة هنا . الملكة التى تصدر عنها الأفعال المتوسطة

بين الجزيرة والغباوة ، اعنى ملكة توسط استعمال القوة العملية ، كما أن الشجاعة ملكة التوسط بين التهور والجبن ، والعفة ملكة التوسط بين الجحود والفجور . وهذه الاطراف كلها رذائل . يجب اجتنابها .

٦- أن كمال النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولى على القوة البدنية ولاتستولى هى عليها ، وأن تكون شهوة الانسان وغضبه وفكره فى تدبير الحياة وغيرها على الاعتدال وعلى مايقتضيه الرأى الصحيح . ويتفرع عن ذلك تفاريع :

من تفاريع الحكمة : الفطنة والبيان واصابة الرأى والصدق والوفاء والرحمة والحياء وعظيم الهمة وحسن العهد والتواضع . ومقابل كل واحدة من هذه الفضائل رذيلة يجب تجنبها .

من تفاريع الشهوانية : القناعة والسعادة وهما فضيلتان يكتنف كل واحدة منهما رذيلتان.

من تفاريع الغضبية : الصبر والحلم وسعة الصدر وكتمان السر والأمانة ، ومقابلات هذه الخمس رذائل .

٦- أن كمال النفس النطقية . أن تبقى مجردة عن المادة . من جميع الوجوه ، منتقشه بهيئة الوجود . ولا يتم التجرد بالكلية ، الا عند ترك البدن ، والانقطاع عنه انقطاعا كليا .

٧- أن علاقة البدن هى التى تعطل النفس عن الشوق الذى يخصها وعن طلب الكمال ، الذى لها ، وعن الشعور بلذة الكمال أن حصل لها ، والشعور بألم القصور عنه (٣٦) .

تلك هى كمالات النفس الناطقة بحسب القوة العقلية وفضائلها . وكيفية تحقيق هذه الكمالات والفضائل والعوائق التى تمنع من تحقيقها .

أما عن القوى الأخرى فقد أجمل ابن كمونة اللذات الحاصلة لها حيث يقول : «فلذة الشهوةالكيفية الملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية»(٣٧) والقاعدة التى بها يقاس ما يحصل للمرء به لذة هى :

«كل ما كماله أفضل وأتم وأدوم وأكثر وأوصل . فاللذة له أبلغ وكذا الذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأشد ادراكا» (٣٨) هذا مجمل القول حول نظرية السعادة عند ابن كمونة ونستطيع أن نحدد معالم هذه النظرية على النحو التالى :

١- أن البحث عن السعادة مرتبط ارتباطا قويا بالبحث فى النفس أقسامها وقواها وطبيعتها ومصيرها . وهو فى ذلك ينهج نفس نهج السابقين من الفلاسفة .

٢- أن السعادة تبدأ عند الشعور بالوجود .

٣- أن السعادة تتحقق بتحقق كمالات النفس وحصول الفضائل العملية والنظرية .

٤- أن السعادة الحقيقية تكون بمفارقة البدن بالكلية وهذا يحصل بعد فناء البدن وفساده عن أهل الفضائل وأصحاب النظر . بعد المعاد . وفى ممارسة الحياة بأن يجعل المرء قيادة للعقل فتصير القوة العاقلة رئيسة ولها الولاية الكاملة على كل القوى الأخرى .

٥- يقرر ابن كمونة أن تحصيل السعادة لايتم الا بعلم الحكمة فيقول :

"قد اتفق أرباب العقائد العقلية ، والديانات النقلية ، أن الإيمان بالله ، واليوم الآخر ، وعمل الصالحات . هو غاية الكمالات الانسانية ، وبدونه لايفوز الإنسان بالسعادة السرمدية ولا ينجو من الشقاوة الأخروية . ومن الظاهر أن ذلك لايتم تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية وبالطرق البرهانية لا التقليدية ، الا بعلم الحكمة ، الذى هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات ، بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية» [٣٩] هكذا نجد أنفسنا أمام فيلسوف يجعل الحكمة معيار السعادة هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى يقدم معطيات الفكر الفلسفى الإسلامى على الرغم من أن الراجح كونه يهودى الديانه . الا أن البيئة الإسلامية بكل تراكماتها الحضارية هى التى شكلت الوعاء الفكرى والاطار النظرى والبعد الفلسفى لهذا الفكر .

هوامش الفصل الحادى عشر

(١) ابن القوطى : تلخيص مجموع الآداب جـ ٤ ، القسم الأول تحقيق مصطفى جواد ، دمشق سنة ١٩٦٢، ص ١٥٩ - ١٦١ .

(٢) ابن كمونة : الجديد فى الحكمة ، دراسة وتحقيق حميد مرعيد الكبيسى وزارة الأوقاف والشئون الدينية ، العراق ، سنة ١٩٨٢ ، ص ١٤٦ .

(٣) السنجارى : ارشاد القاصد إلى اسنى المقاصد ، بيروت ، سنة ١٣٢٢هـ ، ص ٤٥ .

(٤) حميد مرعيد الكبيسى: مقدمة الجديد فى الحكمة ، ص ١٦ .

(٥) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، جـ١ ، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكرى ، وعبد الوهاب أبو النور . دار الكتب الحديثة ص ٣٤٦ ، كذلك هدية العارفين جـ١ ، ص ٣٨٥ .

(٦) حاجى خليفة : كشف الظنون جـ١ ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص ٩٥ وكذلك هدية العارفين لاسماعيل البغدادى ، جـ١ ، ٣٨٥ .

(٧) اسماعيل باشا البغدادى : هدية العارفين جـ ١ دار المثنى بغداد ، ص ٣٨٥ .

(٨) حاجى خليفة : كشف الظنون ، جـ١ ، ص ٤٩٥ ، هدية العارفين ، جـ١ ، ص ٣٨٥ .

(٩) اسماعيل باشا البغدادى : هدية العارفين ، ص ٣٨٥ .

(١٠) ابن كمونة : الجديد فى الحكمة ، ص ٤٠٩ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٤٠٩ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٧ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٣٨ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٤٠٩ .

(١٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٦) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٤١٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٤١٣ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ٤١٤ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٤١٦ .

(٢٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٤١٩ .

(٢٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٤١٩ - ٤٢٤ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٤٢٥ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٣٦ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٤٤٣ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٤٤٤ .

(٣٠) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٤٦٣ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٤٦٤ .

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٤٦٦ - ٤٦٨ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ٤٦٨ .

(٣٥) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٤٦٨ - ٤٧٢ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٤٦٨ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص نفس الصفحة .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

الخاتمــة

لقد احتل موضوع السعادة مكانا بارزا فى الفكر الفلسفى العالمى القديم منه والوسيط والمعاصر . ذلك أن موضوع السعادة يرتبط ارتباطا وثيقا بالإنسان فى مسيرة حياته وفى مصيره الذى ينتظره . فالإنسان معنى بسعادته وأحيانا بسعادة غيره من أفراد جنسه وبالتالى سعادة المجتمع الذى يعيش فيه . وهذا يتطلب رؤية سلوكية أخلاقية عملية من جهة ورؤية نظرية تأملية من جهة أخرى . وبمعنى آخر جاء موضوع السعادة مرتبطا بالفضائل العملية والفضائل النظرية كما يعبر عن ذلك الفلاسفة .

وفلاسفة الاسلام شغلوا بهذه المسألة وبحثوها فى اطارها الفلسفى والأخلاقى العقلى وفى اطارها الصوفى الوجدانى تارة أخرى فهناك من توقف عند الإطار العقلى الفلسفى وهناك من توقف عند الإطار الصوفى الوجدانى وهناك من حاول الربط بين الجانبين العقلى والوجدانى .

ومن الجدير بالذكر أن الاتجاه العام فى الفكر الإسلامى يؤكد على أن السعادة تتحقق من خلال التوازن بين متطلبات الحياة المادية الطبيعية وبين متطلبات الحياة الروحية فلا يطغى البدن بما تشوبه من شهوات وملذات ورغبات حسية ولاتطغى الروح فتفرض الحرمان الناتج عن الاسراف فى الزهد والتقشف وهذا ما دعت اليه أحكام الشريعة واجتهادات الفقهاء والفلاسفة. فالسعادة حالة من الطمأنينة تملأ كيان الفرد عند الالتزام بالتكاليف الشرعية وأعمال الفكر والنظر ولا جدال فى ذلك .

وفلاسفة الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم فى بحث موضوع السعادة . قد نبهوا إلى أهمية الالتزام بالشريعة ، وفى نفس الوقت نبهوا إلى الاهتمام بالفضائل العملية والنظرية وأعمال العقل والروية والتدبر . والتحذير من الانسياق وراء الحس وشهوات الجسد وملذاته . يتساوى فى ذلك أصحاب الاتجاه العقلى الخالص . وأصحاب التوفيق بين العقل والوجدان .

ومن هنا يمكننا القول أن البحث فى السعادة تشعب إلى تناول موضوع النفس ، وموضوع الاتصال . وموضوع اللذة والألم والفرح والحزن ، والفضائل والرذائل فى سياق متصل يعتمد على مفهوم فلاسفة الإسلام للحكمة . وهم فى ذلك متأثرين بفلسفات سابقة غربية (يونانية) بكل مدارسها وشرقية (فارسية ، هندية) الا أن روح الإسلام كانت واضحة ومتميزة فى تناولها لهذا الموضوع وهذا ما يميز آرائهم عن غيرها من الآراء السابقة ويضفى على بحوثهم

الكثير من الجدة والطرافة ، بل أن هذا النتاج الفلسفى كان له تأثيره فيما بعد على تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة .

وقد حاول الباحث خلال هذه الدراسة أن يعرض آراء فلاسفة الاسلام كما وردت فى النصوص الموروثة . دون الانسياق وراء كثير من التفسيرات والتأويلات التى قد تخرج النص الموروث عن سياقه الموضوعى .

سعيد مراد

فاقوس ف ١٩٩١/١١/٢٦

المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

ابن باجة : (أبو بكر بن الصائغ)

١- «تدبير المتوحد» رسائل ابن باجة الآلهية تحقيق وتقديم ماجد فخرى ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

٢- «فى الغاية الانسانية» رسائل ابن باجة الآلهية .

٣- «الوقوف على العقل الفعال» رسائل ابن باجه الآلهية .

٤- «رسالة الوداع» رسائل ابن باجة الآلهية .

٥- «قول يتلو رسالة فى الوداع» رسائل ابن باجه الآلهية .

٦- «رسالة الاتصال» ملحق تلخيص كتاب النفس لابن رشد تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٥٠ .

٧- «رسالة فى المتحرك» ، رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة ، وابن ، عدى ، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

٨- «رسالة فى الوحدة الواحدة» - رسائل فلسفية .

٩- «مقالة فى الفحص عند القوة النزوعية» رسائل فلسفية .

١٠- «رسالة فى القوة النزوعية» رسائل فلسفية .

ابن رشد (أبو الوليد)

١١- «تفسير مابعد الطبيعة» أربع مجلدات ، تحقيق الأب بويج ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٥١ .

١٢- «تلخيص كتاب النفس» ، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ .

١٣- «تهافت التهافت» ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف الطبعة الثانية .

١٤- «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، ذ.ت .

١٥- «مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال ، وهو ملتبس بالجسم» ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ضمن تلخيص كتاب النفس .

ابن سينا (أبو على)

١٦- «الاشارات والتنبيهات» تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية .

١٧- «كتاب النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة والآلهية» تحقيق وتقديم ، د. ماجد فخرى ، دار الآفاق الجديدة بيروت ، سنة ١٩٨٥ .

١٨- «عيون الحكمة» ، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم لبنان سنة ١٩٨٠ .

١٩- «رسالة فى اثبات النبوة» ، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة دار النهار ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ .

٢٠- «الاضحوية فى المعاد» . تحقيق د. حسن عاصى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ، سنة ١٩٨٤ .

ابن طفيل (أبو بكر)

٢١- «حى بن يقظان» ، تحقيق د. عبد الحليم محمود دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، سنة ١٩٧٥ .

ابن عدى (يحيى)

٢٢- «تهذيب الأخلاق» ، نشر جرجس عوض القاهرة ، سنة ١٩١٣ .

٢٣- «مقالة فى التوحيد» ، تحقيق وتقديم الأب سمير خليل اليسوعى ، المعهد البابوى الشرقى رومة أيطاليا ، سنة ١٩٨٠ .

ابن كمونة (سعيد بن منصور)

٢٤- «الجديد فى الحكمة» دراسة وتحقيق حميد مرعيد الكبيسى ، وزارة الأوقاف والشئون الدينية ، العراق ، سنة ١٩٨٢ .

الرازى (أبو بكر)

٢٥- «كتاب الطب الروحانى» رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، سنة ١٩٨٢.

٢٦- «كتاب السيرة الفلسفية» رسائل فلسفية .

٢٧- «من كتاب اللذة» رسائل فلسفية .

٢٨- «القول فى النفس والعالم» رسائل فلسفية .

الغزالى (أبو حامد)

٢٩- «أحياء علوم الدين» خمس مجلدات ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .

٣٠- «مشكاة الأنوار» ، تحقيق وتقديم د. أبو العلا عفيفى الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٦٤ .

٣١- «ميزان العمل» ، تقديم محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى ، القاهرة ، ذ.ت .

٣٢- «القسطاس المستقيم» ، ضمن القصور العوالى من رسائل الأمام الغزالى ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، د.ت .

٣٣- «معراج السالكين» ، ضمن الرسائل الفرائد مكتبة الجندى ، القاهرة ، د.ت .

٣٤- «المنقذ من الضلال» تحقيق وتقديم د. جميل صليبا د. كامل عياد ، دار الأندلس ، بيروت ، د.ت .

٣٥- «كيمياء السعادة» ، تحقيق وتقديم وتعليق ، محمد مصطفى أبو العلا ، محمد محمد جابر ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، د.ت .

الفارابى (أبو نصر)

٣٦- «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، مطبعة النيل بمصر ، الطبعة الأولى .

٣٧- «الجمع بين رأى الحكيمين» ، تقديم وتعليق د. البيرنصرى نادر ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٥ .

٣٨- «كتاب تحصيل السعادة» ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس، بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

٣٩- «احصاء العلوم» ، تحقيق د. عثمان أمين ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

٤٠- «التنبيه على تحصيل السعادة» حيدر اباد الدكن سنة ١٣٤٦هـ .

٤١- «السياسات المدنية» ، حيدر أباد الدكن سنة ١٣٤٦هـ .

٤٢- «الثمرة المرضية» طبعة ليدن .

الكندى (أبو اسحاق)

٤٣- «رسائل الكندى الفلسفية» جـ١ ، جـ٢ تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

٤٤- «كتاب الكندى إلى المعتصم بالله» ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، دار حياء الكتب العربية ، القاهرة ، د.ت .

٤٥- «رسالة فى العقل» تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ملحق تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، سنة ١٩٥٠ .

٤٦- «رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان» ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن رسائل فلسفية، دار الأندلس بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

مسكويه (أبو على أحمد)

٤٧- «تهذيب الأخلاق» ، تحقيق ابن الخطيب ، القاهرة الطبعة الأولى .

٤٨- «الحكمة الخالدة» ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

٤٩- «الفوز الأصغر» ، بيروت سنة ١٣١٩هـ .

ثانيا : الدراسات الحديثة :

٥٠- «أبو بكر ذكرى وعبد العزيز أحمد» مباحث ونظريات فى علم الأخلاق ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٦٥ .

٥١- «ابو الوفا الغنيمى التفازانى» أبن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت سنة ١٩٧٣ .

٥٢- «ابراهيم بيومى مدكور» فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ ، جـ٢ دار المعارف بمصر ، د.ت .

أحمد فؤاد الأهوانى :

٥٣- أفلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت .

٥٤- الكندى فيلسوف العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٦٤ .

توفيق الطويل :

٥٥- العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، دار النهضة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٨ .

٥٦- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية القاهرة ، سنة ١٩٧٦ .

٥٧- قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة سنة ١٩٧٩ .

جميل صليبا :

٥٨- «من أفلاطون إلى ابن سينا» ، دار الأندلس ، بيروت سنة ١٩٨٣ .

٥٩- «تاريخ الفلسفة العربية» دار الكتاب اللبنانى ، بيروت سنة ١٩٧٣ .

جعفر آل ياسين :

٦٠- «فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفى» دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٤ .

٦١- «فلاسفة مسلمون» ، دار الشروق ، القاهرة ، سنة ١٩٨٧ .

حسام الآلوسى :

٦٢- «فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه» دار الطليعة ، بيروت ، سنة ١٩٨٤ .

حامد طاهر :

٦٣- «المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى» ، القاهرة سنة ١٩٨٦ .

دى بور :

٦٤- «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٤ .

عبد الرحمن بدوى :

٦٥- «الانسان الكامل فى الإسلام» ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠ .

عبد العزيز عزت :

٦٦- «مسكوية فلسفته الأخلاقية ومصادرها» ، مصطفى الحلبى مصر ، د.ت .

علي سامى النشار وعباس الشربينى :

٦٧- «فيدون» ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥ .

عمر فروخ :

٦٨- «المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية» ، دار العلم للملايين بيروت ، سنة ١٩٧٠ .

عثمان أمين :

٦٩- «الفلسفة الرواقية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧١ .

٧٠- «شخصيات ومذاهب فلسفية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٣ .

محمد عاطف العراقى :

٧١- «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٦٩ .

٧٢- «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧١ .

٧٣- « ثورة العقل فى الفلسفة العربية» ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٦ .

٧٤- «الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل» ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٩ .

٧٥- «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٩ .

محمد على ابو ريان :

٧٦- «تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام» ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، سنة ١٩٩٠ .

محمد يوسف موسى :

٧٧- « تاريخ الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة» ، دار الكتب الأهلية بمصر ، سنة ١٩٤٥ .

محمود قاسم :

٧٩- « فى النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام» ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٦٩ .

٨٠- «ابن رشد وفلسفته الدينية» ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٦٩ .

٨١- «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى مكنتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) :

٨٢- فيلسوف العرب والمعلم الثانى» ، دار أحياء الكتب العربية القاهرة ، سنة ١٩٤٥ .

يحيى هويدى :

٨٣- «محاضرات فى الفلسفة الإسلامية» ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، سنة ١٩٦٦.

ثالثا : المراجع الأجنبية :

84- Arberry. A. J. Sufism, Oxsord 1942 .

85- Donaldson, Studeis. in Muslim Ethics, Lonodon, 1963 .

بالإضافة إلى مراجع أخرى ذكرت عند تناول الموضوعات .

كتب للمؤلف

١- مدرسة البصرة الاعتزالية ، القاهرة ، سنة ١٩٨٧م .

٢- بحوث ودراسات فلسفية ، الإنجلو المصرية ، سنة ١٩٩٠م .

٣- محمد عبده رؤية فلسفية ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٩٠م .

٤- التصوف الإسلامى رياضة روحية خالصة ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٩٠م .

٥- ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٩١م .

٦- بحوث فى الفلسفة والتنوير - عين للدراسات والبحوث الإنسانية ١٩٩٧م .

٧- زكى نجيب محمود - آراء وأفكار - عين للدراسات والبحوث الإنسانية ١٩٩٧م

٨- الفرق والجماعات الدينية - عين للدراسات والبحوث الإنسانية ١٩٩٨م .

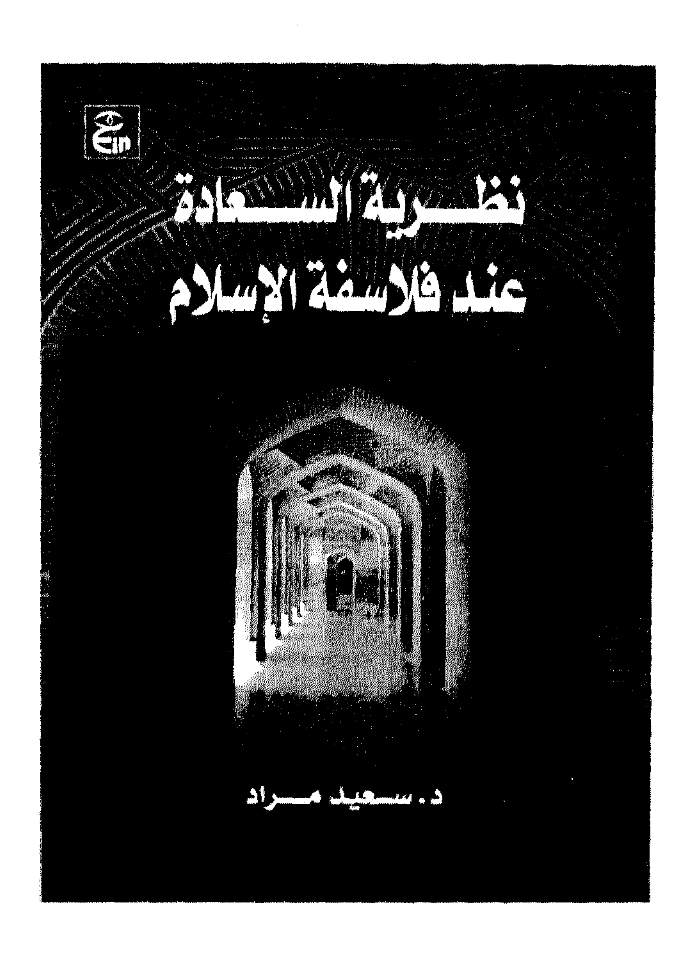
٩- مدخل فى تاريخ الأديان - عين للدراسات والبحوث الإنسانية ٢٠٠٠م .

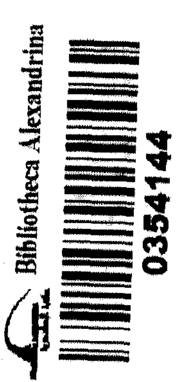
رقم الإيداع ٢٠٠٠/١٦٠٨٤

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 322 - 042 - 4

دار روتابرينت للطباعة ت: ٧٩٥٢٣٦٢ - ٧٩٥٠٦٩٤

٥٣ شارع نوبار - باب اللوق







للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES